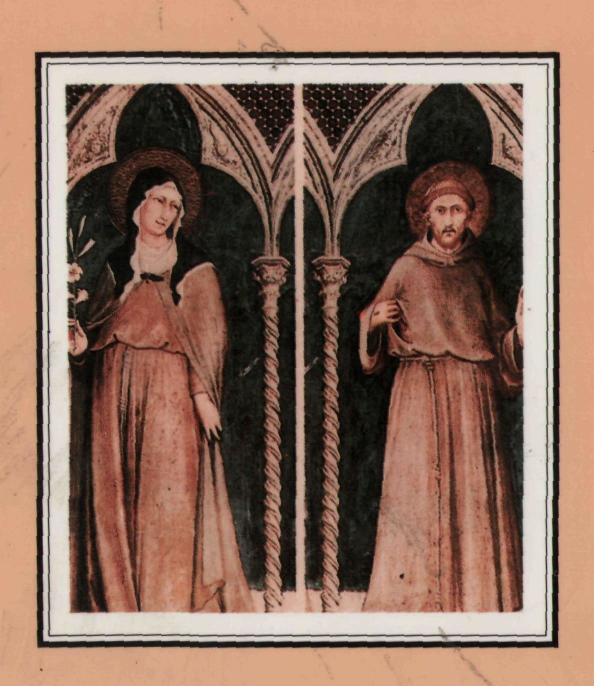
HISTORIA DE LA VIDA RELIGIOSA

Volumen II
Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV



pcl publicaciones claretianas

Jesús Alvarez Gómez, cmf

Historia de la vida religiosa

Volumen II:
Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV

Instituto Teológico de Vida Religiosa
Madrid

EDITA: Publicaciones Claretianas
Juan Alvarez Mendizábal, 65 dpdo. Teléf. (91) 241 31 65
28008 MADRID

ISBN: 84-86425-57-3
Depósito legal: M. 23.948-1989

Imprime: Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

Indice

Siglas

AAS	*Acta Apostolicae Sedis,* Roma, 1909.
Acta OCD	*Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* Roma, 1956.
Acta OFM	*Acta Ordinis Fratrum Minorum,* Roma, 1882.
Acta ORSA	*Acta Ordinis Recollectorum S. Augustini,* Roma, 1956.
Acta OSA	*Acta Ordinis Eremitarum S. Augustini,* Roma, 1956.
Acta SS	*Acta Sanctorum.* Bollandiana.
AnalAug	*Analecta Augustiniana,* Roma, 1906.
AnalBoll	*Analecta Bollandiana,* Bruselas, 1882.
AnalCist	*Analecta Cisterciensia,* Roma, 1966.
AnalFranc	*Analecta Franciscana,* Quaracchi, 1885.
AnalOC	*Analecta Ordinis Carmelitarum,* Roma, 1909-1953.
AnalOCD	*Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* Roma, 1926-1953.
AnalOCist	*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis,* Roma, 1946-1965.
AnalOFMCap	*Analeta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum,* Roma, 1884.
AnalOP	*Analecta Ordinis Praedicatorum,* Roma, 1893.
AnalPraem	*Analecta Praemonstratensia,* Averbode, 1925.
AnalTOR	*Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci,* Roma, 1913-1914; 1933.
ArchAg	*Archivo Agustianiano,* Valladolid, 1928.
ArchFranHist	*Archivum Franciscanum Historicum,* Quaracchi, 1908.

ArchHistHispAg .... *Archivo histórico Hispano-agustianiano,* Madrid, 1914-1927.
ArchIbAmer .... *Archivo Iberoamericano,* Madrid, 1914.
ArchPraed .... *Archivum Fratrum Praedicarorum,* Roma, 1931.
August .... *Augustinianum,* Roma, 1961.

Benedictina .... *Benedictina,* Roma, 1947.
BSS .... *Bibliotheca Sanctorum,* 13 vols. Roma, 1961-1971.
BullCap .... *Bullarium Ord. Fratr. Minor. Capuccinorum,* Roma, 1740-1752; Insbruck, 1883-1884.
BullCarm .... *Bullarium Carmelitanum,* Roma, 1715-1768.
BullORSA .... *Bullarium Ordinis Recolectorum S. Augustini.*
BullPraed .... *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (1215-1739), 8 vols., Roma, 1729-1740.

Cisterc .... *Cistercium* Venta de Baños (Palencia), 1948.
CollCist .... *Collectanea Cisterciensia,* Scourmont, 1965.
ColCistRef .... *Collectanea Ordinis Cisterc. Reformatorum,* Westamalle, 1934-1964.
CollFranc .... *Collectanea Franciscana,* Asís, 1931-1940; Roma, 1941.
CommpRel .... *Commentarium pro Religiosis,* Roma, 1920.
ConOecDecr .... *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bolonia, 1973.
Confer .... *Confer,* Madrid, 1965.
CSCO .... *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Loavaina-Roma-París, 1903.
DACL .... *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* París, 1907-1953.
DDC .... *Dictionnaire de Droit Canonique,* París, 1935-1965.
DHEE .... *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Madrid, 1972.
DHGE .... *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie écclésiastiques,* París, 1912.
DIP .... *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* Roma, 1974.
DSpir .... *Dictionnaire de Spiritualité,* París, 1937.
DTC .... *Dictionnaire de Théologie Catholique,* París, 1899.

EE .... *España Eremítica,* Leyre, 1970.

EphCarm .... *Ephemerides Carmeliticae,* Roma, 1950.
Escobar .... *Ordini e Congregazioni religiose,* 2 vols., Turín, 1951, 1953.
EstFranc .... *Estudios Franciscanos,* Barcelona, 1907.
EtCarm .... *Études Carmelitaines,* París, 1911-1914; 1920-1962.
EtFranc .... *Études Franciscaines,* París, 1989-1914; 1921-1939; 1950.

FrancStud .... *Franciscan Studies,* New York, 1941.
FranzStd .... *Franziskanische Studien,* Münster, 1914-1944; 1949.

GER .... *Gran Enciclopedia Rialp,* Madrid, 1971-1976.
Greg .... *Gregorianum,* Roma, 1940.

HS .... *Hispania Sacra,* Madrid, 1948.
HVR I .... ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa,* vol. I, Madrid, 1987.

Irén .... *Irénikon,* Chevetogne, 1926.
Ist .... *Istina,* París, 1954.
Mansi .... *Mansi, Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima collectio,* 60 vols., París, 1899-1927.
MenolCist .... *Menologium Cisterciense,* Westmalle, 1952.
MGH .... *Monumenta Germaniae Historica,* Hannover-Berlín, 1826 ss.

OrChristAnal .... *Orientalia Christiana Analecta,* Roma, 1935.

PG .... *Patrología Graeca,* 161 vol., París, 1857-1866.
PL .... *Patrología Latina,* 221 vols., París, 1844-1864.

RechScRel .... *Recherches de Sciences Religieuses,* París, 1910.
RevBén .... *Revue Bénédictine,* Maredsous, 1884.
RevDrCan .... *Revue de Droit Canonique,* Estrasburgo, 1941.
RevistEccl .... *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Lovaina, 1900.
RevMabillon .... *Revue Mabillon,* Ligugé-París, 1905.
RivStorBen .... *Rivista Storica Benedettina,* Roma, 1906.

SCh .... *Sources Chrétiennes.*
StudAns .... *Studia Anselmiana,* Roma, 1933.
StudFranc .... *Studi Francescani,* Arezzo, 1914-1923; Firenze, 1924.

StudMon .... *Studia Monastica,* Montserrat, 1959.
VR .... *Vida Religiosa,* Madrid, 1944.

VigChrist .... *Cigiliae Christianae,* Amsterdam, 1947.
VitaMon .... *Vita Monastica,* Camaldoli (Arezzo), 1965.

WaddingAnnAMin . *Annales Ordinis Minorum,* Lyon-Roma, 1625.
WaddingScrpMin . *Scriptores Ordinis Minorum,* Roma, 1906.
Walz .... *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum,* Roma, 1948.

Yermo .... *Yermo,* Santa María del Paular (Madrid), 1963.

ZschrKG .... *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Stutgart, 1876.

1. Los canónigos regulares

Bibliografía

AVRIL, J., *Recherches sur la politique paroisiale des établissements monastiques et canoniaux (XI^{e}-XII^{e} siècles):* RM 59 (1980), 453-517; BACKMUND, N., *Monasticon Praemostratense,* Straubin, 1956; ID., *La Orden premostratense en España,* HS 71 (1983), 57-85; BARDY, G., *Saint Grégoire VII et la réforme canonical:* «Studi Gregoriani», 1 (1947), 47-64; BECQUET, J., *Chanoines réguliers et érémitisme clérical:* RHS pir., 48 (1972), 361-370; BLIGNY, B.; *L'Église et les Ordres Religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI^{e} et XII^{e} siècles,* París, 1960; DE LA CALZADA, L., *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León:* «Studi Gregoriani», 3 (1948), 1-87; CARRIER, A., *Coutumier du XI^{e} siècle de l'Ordre de Saint-Ruf en usage à la cathedral de Maguelone,* Sherbrooke, 1950; CONGAR, Y. M., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, De Saint Gregoire le Grand à la desunion entre Byzance et Rome,* París, 1968; ID., *Les laïcs et l'écclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI^{e} et XII^{e} siècles:* «I Laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII», La Mendola, 1965, Milán, 1968; CRUZ, A., *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média,* Porto, 1964; DEREINE, Ch., *Chanoines:* DHGE, XII, París, 1951, 353-405; ID., *La prétendue règle de Grégoire VII pour chanoines réguliers:* RBén, 71 (1961), 47-53. ID., *Le premier ordre de Prémontré:* RBén., 58 (1958), 84-92; ID., *Les origines de Prémontré:* RHE (1974), 452-478; DICKENSON, J. C., *Aux origines de la vie commune dans le clergé:* SVSpir., 6 (1953), 63-91; FONSECA, C. D., *I conversi nelle communità canonicali:* «I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII», La Mendola, 1965, Milán, 1968; GARCÍA LOBO, V., *La Congregación de San Rufo en el Reino de León:* HS, 30 (1977), 19-60; GIROUD, Ch., *L'Ordre des Chanoi-*

nes réguliers de Saint-Augustin et les diverses formes de régime interne, Marigny, 1961; GONZÁLEZ AYALA, J., *Canónigos del Santo Sepulcro en Jerusalén y Calatayud,* Madrid, 1969; GRUNDMANN, H., *Religiöse Bewegung im Mittelalter,* Berlín, 1935; GRÉGOIRE, R., *La Vocazione sacerdotale. I Canonici Regolari nel Medioevo,* Roma, 1982; LECLERCQ, J., *Documents pour l'histoire des chanoines réguliers:* RHE, 44 (1949), 556-559; ID., *La spiritualité des chanoines réguliers:* «La vita comune del clero nei secoli XI e XII», La Mendola, 1959, Milán, 1962; ID., *Un témoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canoniale:* «Studi Gregoriani», 6 (1959), 173-227; LINAGE CONDE, A., *«Secundum regulam vivere. Festschrift N. Backmund»,* Windberg, *1978, 73-85;* LUNARDI, G., *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa,* Noci, 1970; MEERSSEMANN, G. G., *Die Klerikervereine von Karl dem Grossen bis Innocenz III:* ZSKG, 46 (1952), 1-42; 81-112; MORAL, *Bases para una historia del «Prémontré» en España:* Anal Praem., 44 (1968), 282-309; OLDFIELD, I:; *The Augustian charism of the Victorines:* «Recollectio, 3 (1980), 25-45; PÉREZ LLAMAZARES, J., *Clérigos y Monjes,* León, 1944; PETIT, F., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e^ et XIII^e^ siècles,* París, 1951; POGGIASPALLA, P., *La vita comune del clero dalle origini alla Riforma Gregoriana,* Roma, 1968; SASTRE, E., *Notas bibliográficas sobre los Canónigos Regulares:* HS, 35 (1983), 251-314. Con una recopilación de 347 obras sobre los Canónigos Regulares; SCHMIDT, T., *Die Kanonikerreform in Rom und papst Alexander II (1061-1073):* «Studi Gregoriani», 9 (1972), 201-221; VICAIRE, M. H., *L'imitation des Apôtres. Moines, Chanoines et Mendiants, IX^e^-XIII^e^ siècles,* París, 1963.

1. Contexto socio-religioso

La fundación de los Canónigos Regulares, como nueva forma de Vida Religiosa, no es un hecho aislado, sino que se inscribe en aquel vasto movimiento socio-religioso de renovación de la Iglesia que se inicia a finales del siglo X, alcanzó su apogeo en el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y desembocó en la aparición de las Ordenes Mendicantes en el siglo XIII.

Las luchas espectaculares entre el Papado y el Imperio en torno a las *investiduras laicales* dejaron en un segundo plano el núcleo esencialmente religioso de aquel movimiento reformador que recibió su apelativo del Papa Gregorio VII, *Reforma Gregoriana,* aunque es muy anterior a su pontificado. La Reforma Gregoriana fue un esfuerzo gigantesco del Papado, ayudado especial-

mente por algunos movimientos laicales, tendente a devolverle a la Iglesia su libertad perdida.

Todos los sectores más despiertos de la sociedad de los siglos X y XI estaban acordes en afirmar la existencia de una lamentable relajación en la Iglesia, especialmente entre el clero, cuyos dos síntomas más característicos y más cargados de consecuencias para la vida eclesial eran el *Nicolaísmo* o concubinato de los clérigos y la *Simonía* o compraventa de los beneficios eclesiásticos.

La razón última de esa doble plaga eclesial estaba en aquella institución típicamente feudal que eran las *investiduras laicales*, es decir, la designación de las personas para los cargos eclesiásticos por parte de los reyes, de los príncipes y, en general, de los señores feudales. Si esta institución había tenido inicialmente una repercusión benéfica para la Iglesia, uno de cuyos aspectos fue, sin duda, el compromiso y participación más directa de los laicos en los asuntos de la Iglesia, con el correr del tiempo resultó perniciosa, porque los señores feudales acabaron por ser auténticos dueños de la Iglesia, que designaban para los cargos más importantes, como los obispados y abadías, a familiares o deudos sin vocación que se iniciaban en la *carrera eclesiástica* como una manera más de solucionar sus problemas económicos. De ahí al *Nicolaísmo* y a la *Simonía* no había nada más que un paso. Y ese paso lo dieron a gran escala los señores feudales, dueños de iglesias y de abadías[1].

La Reforma cluniacense cambió el rumbo de la vida monástica, devolviéndole a los monasterios su propia libertad, como se ha visto en el capítulo 17 del primer volumen de esta Historia de la Vida Religiosa[2]. La Reforma gregoriana, al eliminar de raíz la investidura laical, dio también un paso decisivo para eliminar esa doble plaga del Nicolaísmo y de la Simonía existente en el clero secular. Pero no era suficiente con eso. Era preciso ofrecer a los clérigos seculares un modelo clerical de identificación. Los Papas de la Reforma gregoriana lo entendieron así y lo encontraron en los *Canónigos Regulares*. Estos fueron, indudablemente, la respuesta ideal frente aquella doble plaga del clero secular de entonces. La respuesta al *Nicolaísmo* mediante la *vida común* y la respuesta a la *Simonía* mediante la *cura de almas* o la acción pasto-

---

[1] FLICHE, A., *La Réforme Grégorienne*, 3 vols., Lovaina-París, 1924.

[2] HVR I, 515-538.

ral directa, ejercida como misión específica en sus propias iglesias. La finalidad de los Canónigos Regulares no se agota, por supuesto, en ser un revulsivo circunstancial para aquella situación de decadencia del clero, sino que es una nueva forma de vida religiosa con identidad propia, con una específica razón de ser en la Iglesia[3].

Los Canónigos son una institución exclusiva de la Iglesia occidental. La Iglesia oriental no tiene nada semejante. Los Canónigos Regulares son un producto típicamente medieval, y la Iglesia oriental no conoció la Edad Media, es decir, no pasó por una transformación como la que experimentó la Iglesia latina a través de su diálogo con los pueblos germánicos[4].

La investigación sobre la *vida canonical,* a pesar de la abundante bibliografía suscitada por este tema durante los últimos treinta años, se presenta extremadamente difícil como lo demuestra el amplio «cuestionario» elaborado para la preparación de la Semana de Estudios de la Méndola (Italia), celebrada en septiembre de 1959, que ha significado el relanzamiento de la investigación histórica sobre los Canónigos Regulares. Algunas de las dificultades con las que se encuentra el investigador es la gran variedad de formas del movimiento canonical y la falta de una terminología uniforme que permita individualizar las formas homogéneas, porque la vida canonical se manifiesta a través de una gama muy variada de aspectos y modalidades.

Baste recordar la variada nomenclatura con que se denomina este movimiento. *Canon* era inicialmente una «regla gramatical»; después pasó a significar en el Imperio Romano los *tributos en especie: el canon frumentarius* del Código Teodosiano. En la literatura eclesiástica significaba originariamente el conjunto de prescripciones en torno a la disciplina y estilo de vida de los clérigos. La palabra *canónigo* la emplea, por primera vez, San Basilio y se encuentra también en los decretos del Concilio de Laodicea (535) para significar los sacerdotes que moran en la ciudad episcopal o en las parroquias rurales en contraposición a los sacerdotes dispersos por los oratorios privados, los cuales deben presentarse en la iglesia catedral por lo menos en las grandes solemnidades[5]. La

---

[3] GRÉGOIRE, R., *La Vocazione sacerdotale,* p. 10.
[4] GRÉGOIRE, R., *o. c.,* p. 11.
[5] SMITH, A., *Chanoines Réguliers,* DSpir II, 463-464.

palabra *canónigo* aparece en relación a la palabra *clérigo.* Como sinónimos, se emplean las expresiones *cardinales, officiales, matricularii, fratres, servi Dei, pauperes Christi,* e incluso *cenobitas,* palabra que solía reservarse para los monjes. La confusión se amplía aún más cuando se emplean para referirlas a la vida canonical palabras como: *abadía, claustro, cenobio.* La terminología empleada es el mejor testigo de la proximidad, y hasta cierto punto confusión existente en muchas partes entre *vida canonical* y *vida monástica.* Solamente a partir de la Regla de San Crodegango de Metz y, más aún, después de la Regla de Aquisgrán, quedarán bien delimitados los estilos de vida de los canónigos y de los monjes[6].

2. Una larga prehistoria

San Gregorio Magno creía que los Canónigos Regulares tenían su fundamento último en el Nuevo Testamento, y más concretamente en los Hechos de los Apóstoles, porque identificaba la vida común de los clérigos de su tiempo con el ideal comunitario de los primeros cristianos de Jerusalén. En efecto, a la pregunta que le dirige San Agustín de Cantorbery acerca del género de vida que habría de implantar entre sus clérigos, le responde el Papa que es preciso instituir el estilo de vida creado por los Apóstoles en Jerusalén cuando nadie decía suyos a los propios bienes materiales[7].

Puede parecer extraño atribuirle unos orígenes tan antiguos a una forma de vida religiosa que se institucionaliza a partir del sínodo romano de 1059. Pero no hay exageración alguna si se tiene en cuenta la larga historia que precede a la decisión del Papa Nicolás II, la cual se podría sintetizar en la distinción entre vida canonical como *estado de vida* y vida canonical como *Orden religiosa* en sentido estricto. El estado de vida canonical se remonta a finales de la época de las persecuciones. En muchas iglesias el clero adopta la vida común en torno a los respectivos obispos, de modo que el orden canonical jurídicamente institucionali-

---

[6] Dereine, Ch., *Chanoines,* DHGE, XII, 355-356.

[7] Beda, *Historia Ecclesiastica,* I, 27.

zado no es más que el último estadio de una larga y complicada evolución[8].

San Ambrosio (muerto en 397) dice que fue San Eusebio de Vercelli (muerto en 371) el primero que en Occidente introdujo la vida común entre los clérigos de su iglesia episcopal[9]. Se trata del primer ensayo entre vida clerical y vida monástica, puesto que la vida monástica nació laical[10], aunque, al parecer, San Eusebio de Vercelli había conocido durante su destierro (355-363) algún obispo egipcio que practicaba la vida común con sus clérigos. Por lo menos Sozomeno ha conocido un caso[11]. Por otra parte, San Eusebio de Vercelli amaba, en gran medida, la vida monástica. Antes de su destierro había fundado una comunidad de vírgenes en Oropa, y él mismo había practicado el eremitismo. Un autor del siglo v atestigua esa influencia del monacato oriental en la vida común del clero vercelense:

> «(Eusebio de Vercelli) reguló la vida clerical al estilo de los monjes... Si ves los lechos del monasterio, te darás cuenta que están inspirados por el modelo oriental; si examinas el compromiso clerical, te alegrarás de *constatar la imitación de la observancia regular de los ángeles»*[12].

De la comunidad episcopal de Vercelli salieron obispos para varias iglesias del norte de Italia, los cuales propagaron por Liguria, Emilia y Véneto, el mismo sistema de vida comunitaria[13].

También San Zenón de Verona (muerto hacia 372) vivía «monásticamente» con su clero[14]. El propio San Ambrosio, después de renunciar a todas sus posesiones en favor de la Iglesia, abrazó la vida ascética y, según San Agustín, dirigía un monasterio de varones[15]; y su ejemplo fue seguido por otros obispos del norte de Italia, como Sabino de Piacenza, Honorio de Brescia, Víctor de Turín, Vicente de Cremona, Inocencio de Tortona, Fé-

---

[8] DEREINE, Ch., *o. c.,* 355.

[9] SAN AMBROSIO, *Ep. 63;* PL 16, 1253-1260.

[10] HVR I, 219-220.

[11] SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica,* 6, 31, PG 67, 1390.

[12] PSEUDO-AMBROSIO, *Serm 56,* 4; PL 17, 720.

[13] CROVELLA, E., *S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografía críptica,* Vercelli, 1960.

[14] ZENON DE VERONA, PL 11, 498.

[15] SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* 8, 6, 15.

lix de Bolonia, Pedro Crisólogo de Rávena, Eunodio de Pavía, Félix de Pésaro y Gaudencio de Novara[16].

Pero el representante más cualificado de la vida común del clero en la antigüedad fue San Agustín hasta el punto de que se le ha llegado a representar, no como fraile agustino, sino como canónigo regular[17]. El estilo de vida de sus clérigos de Hipona, lo describe San Agustín en los sermones 355 y 356[18]. Se trata de un monasterio de clérigos, de monjes dedicados a la cura pastoral, para los cuales escribió una Regla[19]. Las disputas entre los Canónigos Regulares y los frailes agustinos ha impulsado a algunos historiadores a dudar en atribuirle la paternidad de las comunidades canonicales porque resulta difícil establecer una línea de demarcación entre monacato, entendido en su sentido estricto, y la institución canonical. Otro tanto cabría afirmar del monacato basilical tan extendido en Roma[20]. Pero, sin duda, el precedente más genuino de la nueva forma de vida religiosa que serán los Canónigos Regulares fue el monasterio clerical de Hipona fundado por San Agustín, cuyos sermones 355 y 356 «ponen el cimiento de una vida canonical perfecta»[21].

Posidio informa de la expansión del ideal monástico-clerical agustiniano por las diócesis del norte de Africa[22]. Las invasiones de los Vándalos (430) destruyeron toda la organización eclesial del norte de Africa y acabaron con la vida comunitaria del clero. Pero algunos clérigos formados en el ideal monástico-clerical agustiniano emigraron a Italia y a Francia. Julián Pomerio, inspirándose en San Agustín, fundó en el siglo v, en Arlés, una comunidad de clérigos, cuyo tenor de vida expone en su obra *De vita contemplativa* [23]. Pomerio hace una exaltación de la vida común del clero, afirmando que es mucho más perfecto despojarse de los bienes y vivir en comunidad que el dar simplemente una parte a la

---

[16] HVR I, 463.

[17] Opicino de Canistris, dibujo de San Agustín, ms. Vatic. Palat. Lat., 1993. Cfr. Salomón, R., *Opicinus de Canistris*, II, Londres, 1936, iluustr. 24.

[18] PL 39, 1568-1575.

[19] HVR I, 327-342.

[20] Grégoire, R., *o. c.*, P. 24.

[21] Giroud, Ch., *L'Ordre des Chanoines...*, p. 27.

[22] Posidio, *Vita Augustini*, 11.

[23] Pomerio, J., *De vita contemplativa,*, PL 59, 415-420. Esta obra le fue atribuida a Próspero de Aquitania por el Sínodo de Aquisgrán del año 817.

Iglesia. Sus clérigos «viven según el Evangelio», porque no tienen nada como propio. La obra de Pomerio inspirará, en buena medida, todas las reglas y disposiciones relativas a la vida comunitaria del clero.

A principios del siglo VI se constata la presencia de comunidades de clérigos en Francia. El segundo Concilio de Tours (567) alude a la residencia común de los clérigos. El obispo Baudín la estableció en Tours[24] y el obispo Rigoberto en Reims[25]. El Concilio de Clermont (535) y el tercer Concilio de Orleáns (538) dan el nombre de *canónigos* a todos los clérigos; con lo cual dan a entender que están sometidos a unas reglas[26].

También para España está asegurada la vida común del clero a lo largo de todo el siglo VI. Los Concilios de Toledo son los mejores testigos: El I (531) alude a escuelas dirigidas por canónigos que residen «en la casa de la Iglesia bajo la presidencia del obispo[27]; el III (589) prescribe la lectura de la Sagrada Escritura durante la comida[28]; el IV (633) alude a una doble comunidad, una en la casa del obispo y otra presidida por un superior encargado de la formación de los clérigos jóvenes[29]; y el XI distingue tres categorías de clérigos: los que conservan la propiedad de sus bienes, los que los entregan a la Iglesia y los que no poseyendo nada viven a expensas de la Iglesia[30]. En afirmación de Dereine[31] la legislación de los Concilios de Toledo señala una etapa definitiva en la evolución de la vida canonical «que prepara directamente la famosa regla de Aquisgrán». En efecto, el cuarto Concilio de Toledo (633) presidido por San Isidoro de Sevilla (muerto en 636), da una serie de disposiciones muy concretas sobre todos los aspectos de la disciplina canónica del clero e impone a todos los clérigos, incluido el obispo, la vida común, exceptuando de ella solamente a los muy ancianos y a los enfermos[32].

En Inglaterra implanta la vida comunitaria entre sus clérigos

---

[24] GREGORIO DE TOURS, PL 75, 570.

[25] RIGOBERTO DE REIMS, PL 72, 402.

[26] WIDLOECHER, N., *Canonici Regolari,* Enc. Cat. Ital., III, 554.

[27] MANSI, Canon 1 y 2.

[28] MANSI, IX, 994, canon 7.

[29] MANSI, X, 626, canon 60; cf. canon 23.

[30] MANSI, XI, 140.

[31] DEREINE, Ch., *o. c.,* DHGE, XII, 360.

[32] MANSI, X, 626, canon 23.

San Agustín de Cantorbery por consejo de San Gregorio Magno. Y San Egberto de York la atestigua para el siglo VIII: «Llamamos *cánones* a las reglas constituidas por los Santos Padres en las que está escrito cómo deben vivir los *canónigos*, es decir, los *clérigos regulares*[33].

Todos estos testimonios demuestran que la vida común era considerada como el ideal al que debían aspirar todos los clérigos, y el medio de garantizar el fervor sacerdotal contra los peligros del contacto con el mundo, especialmente por la obediencia y la pobreza que la vida común lleva consigo.

3. San Crodegango de Metz y la primera Regla canonical

San Crodegango, oriundo de las tierras del Mosa, había estado al servicio de Carlos Martel como canciller. En el año 742 fue nombrado obispo de Metz. Ocupó cargos de responsabilidad en la Corte de Pipino el Breve. Este lo envió a Roma para que acompañara al Papa Esteban II hasta Ponthion; viaje que culminaría en la fundación de los Estados pontificios con la *donación carisíaca.* El Papa le concedió el palio arzobispal en el año 754. Murió el 6 de marzo del año 766 después de haber realizado una gran labor pastoral, especialmente en la organización de la Iglesia y en la reforma del clero.

En el año 747 fundó San Crodegango el monasterio de Gorze bajo la Regla de San Benito. En estrecha colaboración con San Bonifacio que había iniciado la vida común del clero en Fritzlar y bajo los auspicios de Pipino el Breve, se dedicó decididamente a la reforma del clero de la diócesis de Metz. Para el clero de su iglesia catedral compuso San Crodegango en el año 754 una regla[34]. En su prólogo declara que sería superflua si los pastores y los súbditos hubiesen observado los *cánones* existentes sobre sus deberes. San Crodegango se convierte así en el primer autor de una regla canonical propiamente dicha, puesto que en ella se contienen las normas concretas que han de regular la vida diaria de

---

[33] EGBERTO DE YORK, *Excerptiones;* PL 89, 379.

[34] CRODEGANGO DE METZ, *Regula canonicorum,* ed. J. B. PELT, *Études sur la Cathédrale de Metz, La Liturgie,* I, Metz, 1937, pp. 8-27.

los canónigos, así como disposiciones bien estrictas acerca de sus funciones litúrgicas. Para su composición se sirvió San Crodegango en buena medida de la Regla de San Benito y de las costumbres litúrgicas romanas, pues Pipino el Breve estaba alentando la transformación de la liturgia de su reino por medio de la liturgia romana, a fin de combatir así las influencias litúrgicas orientales cada día más fuertes, pero sin rechazar del todo la antigua tradición litúrgica galicana.

La Regla de San Crodegango es muy rigurosa por lo que se refiere a los ayunos y la clausura; pero no lo es tanto en lo relativo a la propiedad de bienes, pues los canónigos tenían que hacer donación de sus bienes inmuebles a la Iglesia, pero quedándose con el usufructo; en cambio eran dueños absolutos de los bienes muebles. Hace esta concesión, porque era consciente de que aquellos clérigos no eran capaces de abrazar la *vita apostólica* estricta. No obstante, dejaba la puerta abierta al fervor de aquellos que quisieran renunciar a toda propiedad privada. Crodegango dispone que sus clérigos han de vivir juntos, participar de una mesa común y dormir en un dormitorio también común; se imponen tiempos de silencio y algunos trabajos manuales. El ideal propuesto en la Regla es el ejemplo de la comunidad primitiva que tenía un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32), según la más genuina tradición agustiniana[35].

La Regla de San Crodegango de Metz ha conocido cuatro versiones principales. La primera, la *genuina,* fue la escrita por el propio San Crodegango para el Capítulo catedral de Metz. La segunda es la que corrigió su sucesor Angilramo, añadiéndole algunas cosas sin importancia. La tercera, llamada la *generalizada,* omite todos los elementos particulares propios de la Iglesia de Metz. A finales del siglo IX o principios del X, apareció una cuarta versión llamada *interpolada,* la cual por ser posterior a la Regla de Aquisgrán, toma diversos elementos de ésta hasta alcanzar los 84 capítulos frente a los 23 que tenía la primera versión[36]

La Regla de San Crodegango ejerció una amplia influencia; y

---

[35] MORHAIN, E., *Origine et histoire de la «regula Canonicorum» de Saint Chrodegang,* «Miscellanea Pio Paschini», 1, Roma, 1948, pp. 173-185; HOCQUARD, G., *La Règle de Saint Chrodegang. État de quelques questions,* en AA.VV., *Saint Chrodegang,* Metz, 1967, pp. 55-89.

[36] GIROUD, Ch., *o. c.,* pp. 84-85.

conoció una gran difusión en todo el occidente, hasta el punto de que suplantó a todas las colecciones de cánones que regulaban la vida común de los canónigos. Hay una ampliación de esta regla en 80 capítulos[37], que disminuye bastante el rigor en materia de pobreza, porque permite a los canónigos la posesión, incluso de los bienes inmuebles.

El largo reinado de Carlomagno (769-814) se caracterizó por una labor en favor de la unidad del Imperio en todas sus vertientes. Carlomagno, en efecto; impuso la unidad territorial usurpándole a sus sobrinos la parte del reino que les correspondía; impuso la unidad de religión, aunque la conversión al cristianismo hubiera de ser conseguida por la fuerza, como en el caso de los Sajones, impuso la unidad en la vida monástica eliminando de los monasterios la pluriformidad de Reglas en favor de la Regla de San Benito; impuso la unidad litúrgica en sus iglesias en favor de la liturgia romana; e impuso la unidad del clero estableciendo la vida común, es decir, la vida canonical bajo la Regla de San Crodegango. La presencia de la Regla de San Crodegango se hace patente con frecuencia en la legislación de los concilios y de los capitulares del Reino franco en tiempos de Pipino el Breve y de Carlomagno[38]. Pero Carlomagno, que consiguió la unidad en los demás aspectos de la vida de su Imperio, no fue capaz de conseguirla para la *vida canonical* de su clero a pesar de que no ahorró esfuerzos hasta los últimos días de su vida, como lo demuestra el hecho de que en vísperas de su muerte los Concilios de Maguncia y de Tours (813) insistieron sobre la vida canonical del clero franco. Lo intentará de nuevo su hijo Ludovico Pío.

4. La Regla de Aquisgrán

Los últimos años del reinado de Carlomagno estuvieron marcados por su decadencia física, la cual tuvo repercusiones muy negativas, no sólo sobre la administración del Imperio, sino también sobre la administración de la Iglesia tan ligada entonces a las estructuras del Estado. La problemática que se encontró su hijo y

[37] PL, 89, 1097-1120. Se trata de una versión generalizada, es decir, sin los rasgos propios de la catedral de Metz.

[38] MGH, *Capitularia*, I, 32, 35, 60, 96, 209. Cf. DREINE, Ch., *o. c.*, 365.

sucesor, Ludovico Pío, se planteaba en el plano de la política interior. Por lo que a la Iglesia se refiere el nuevo emperador empezó por suspender todos los privilegios eclesiásticos a fin de proceder a una profunda revisión de todos los asuntos de la Iglesia. Para ello convocó un Concilio o Sínodo nacional en Aquisgrán (816). En el volumen primero hemos visto ya las disposiciones relativas a la vida monástica impulsadas por San Benito de Aniano[39].

El Sínodo de Aquisgrán promulgó una nueva regla para la vida canonical, deslindando definitivamente el *Ordo saecularis* del *Ordo regularis,* es decir, de los *Canógigos* y de los *Monjes,* respectivamente. La Regla de Aquisgrán, llamada también *Regla Imperial* consta de 144 capítulos, de los cuales 114 están dedicados a recoger los cánones y disposiciones de Sínodos y Concilios antiguos y la doctrina de los Santos Padres más representativos. Los capítulos restantes abordan los distintos aspectos de la vida común de los clérigos, y son, fundamentalmente, una repetición de la Regla de San Crodegango de Metz. El capítulo 115 es, sin duda, el más importante, porque en él se define el ideal de vida de los canónigos, y lo hace en relación al ideal de la vida monástica. Monjes y Canónigos están llamados a la perfección evangélica, sin embargo, la vida de los monjes ha de ser más austera que la de los canónigos, especialmente porque a éstos los cánones no les prohíben la posesión de bienes materiales.

Este fue, precisamente, el gran fallo de la regla aquisgranense, la contradicción evidente entre el ideal de pobreza de la primitiva comunidad por una parte, y, por otra, el permitir la posesión de bienes materiales. De esta contradicción se darán perfecta cuenta los reformadores gregorianos y especialmente Hildebrando, futuro Gregorio VII, el cual, en el sínodo romano de 1059, lanzará contra esa regla las mayores invectivas a causa de la permisión de la propiedad privada para los canónigos[41], con lo cual quedaba más atrás aún que la Regla de San Crodegango de Metz, la cual solamente permitía a los canónigos la propiedad de los bienes muebles. Esto equivalía a dejar todas las puertas abiertas a la relajación canonical[42].

---

39 HVR I, 507-509.

40 PL 105, 816-934.

41 *Ibidem.*

42 DEREINE, Ch., *o. c.,* 372.

La Regla de Aquisgrán impone a los canónigos como finalidad fundamental el asegurar la oración pública, común y continua. Para ello, Ludovico Pío procuró dotar con medios materiales suficientes a los Capítulos catedralicios y de las colegiatas. Toda la disciplina canonical estaba orientada a esta finalidad. La Regla no menciona el ministerio pastoral directo como actividad específica de los canónigos. Esto había que darlo, por supuesto, porque la Regla de Crodegango lo había dejado bien explícito. Pero Aquisgrán le da, sin duda, mayor importancia al culto divino, a la liturgia, en detrimento de la actividad pastoral, hasta el punto de que en alguna ocasión se construyó, junto a la iglesia catedral, una iglesia parroquial para el desempeño de las funciones pastorales. Como contrapartida, algunos sínodos franceses imponen a los canónigos la hospitalidad, de modo que había que destinar una parte de los ingresos del capítulo para la construcción de hospitales en los que atender a los pobres, a los enfermos y a los peregrinos[43].

La reforma canonical de Aquisgrán fue bastante eficaz durante algún tiempo porque tanto la autoridad civil como la autoridad eclesiástica pusieron mucho empeño en ello, como lo demuestran varios decretos capitulares de Ludovico Pío y de sus sucesores[44] y también diversos sínodos como los de París (829), Aquisgrán (836), Meaux (843), Maguncia (847) y Soissons (853). Pero el mismo hecho de que las autoridades civiles y eclesiásticas tengan que insistir una y otra vez en la observancia de la vida canonical, es la mejor demostración de que algo no funcionaba bien.

La Regla de Aquisgrán, gracias al apoyo mancomunado de reyes y de obispos, se mantuvo en vigor a lo largo de todo el siglo IX, como lo atestigua la abundante tradición manuscrita. De hecho, a lo largo del siglo IX muchos capítulos catedralicios adoptaron la vida común: Reims y Vienne (814), Limoges (817), Tournai (818), Auxerre (819), Paderborn (822), Langres (834), Mans (835), etc. A mediados del siglo IX, si hemos de dar fe al testimonio de Jonás de Autun, constituían una excepción los capítulos catedralicios que no hubieran aceptado la vida co-

---

[43] DEREINE, Ch., *o. c.*, 370. Cf. LESNE, E., *Histoire de la propieté ecclésiastique en France*, VI, pp. 103 ss.

[44] MGH, *Capitularia*, I, 289.

mún[45]. La vida canonical penetró en la península ibérica bajo la forma aquisgranense por Gerona, Barcelona y Seo de Urgel; y dio incluso el salto a Inglaterra cuando el lorenés Leófric fue designado obispo de Exeter, pero en un tiempo muy posterior ya (1055)[46].

La decadencia canonical que se generaliza a finales del siglo IX y principios del X, no es algo aislado, sino que hay que encuadrarla dentro de aquel contexto de decadencia generalizada de la Iglesia que se produce a la par de la decadencia y agotamiendo definitivo de la dinastía carolingia. Las causas de la decadencia de la vida monástica descritas en el volumen primero de esta historia[47], valen también para la institución canonical.

Inicialmente, las invasiones de los Normandos fueron la causa de que algunos monasterios destruidos por los invasores, y abandonados después por los monjes, fuesen ocupados por canónigos; aunque no falta tampoco el fenómeno inverso, es decir, colegiatas abandonadas por los canónigos y ocupadas por monjes. En contraposición a la vida monástica que inicia muy pronto su recuperación con la fundación de Cluny (909), la reforma de la institución canonical se retrasará hasta el año 1059, fecha en la que tomará nuevo impulso para convertirse en una nueva forma de vida religiosa, propiamente dicha.

5. Los Canónigos Regulares, nueva forma de vida religiosa

La aparición de los Canónigos Regulares, como ya se ha observado en el primer apartado de este capítulo, en cuanto nueva forma de vida religiosa, hay que encuadrarla en el contexto de la Reforma Gregoriana. Ahora bien, como advierte muy agudamente Dereine[48], la Reforma Gregoriana provoca la presencia generalizada por todas partes de una serie de signos que proclamaban una profunda desafección hacia todo lo que significó el

[45] *Cartulaire d'Autun*, ed. CHARMARSE, A. DE, I, 33.

[46] NAPIER, A. B., *Early Englishtext*, n. 150, Oxford, 1916; cf. DEREINE, Ch., *o. c.*, 365.

[47] HVR I, 516-519.

[48] DEREINE, Ch., *o. c.*, 375.

ordenamiento social carolingio. Lo que en tiempos de Carlomagno y posteriormente en tiempo de los Otones fue considerado como una necesaria adaptación a las nuevas circunstancias históricas, constituirá para los reformadores gregorianos una desviación grave de los postulados fundamentales de la Iglesia.

No se trataba, pues, solamente de la necesidad de reformar a las personas que abusaban de las instituciones, sino que eran las instituciones mismas las que debían ser renovadas. El motor de esta radical oposición que se abrió camino a lo largo del siglo XI, especialmente en su segunda mitad, fue el renovado afán de retorno a la iglesia primitiva cuando los cristianos eran pobres, pero libres.

El sistema carolingio era considerado ya como una costumbre que se abrió paso en unas concretas circunstancias socio-religiosas, y que pudo, en un determinado momento, aportar algunos beneficios a la Cristiandad; pero, una vez que se demostró como la raíz última de la decadencia e inmoralidad concretamente del clero, ninguna costumbre, por más arraigada que haya estado en la sociedad cristiana, jamás podrá prevalecer contra la verdad evangélica. Y la realidad más lacerante en aquellos momentos, era la corrupción moral del clero a causa del Nicolaísmo y de la Simonía, los dos frutos más directos del vigente sistema de las *investiduras laicales*[49].

Lo que en el siglo XI provocó la aparición de los Canónigos Regulares, como nueva forma de vida religiosa, fue un movimiento de reacción contra la fórmula carolingia representada por la Regla de Aquisgrán y, simultáneamente, el retorno al ideal de pobreza de la comunidad primitiva, por lo menos para el clero. Y los promotores de este movimiento se encuentran en todos los estamentos de la Iglesia. Pero fue el Papa León IX (1049-1053) quien trazó las líneas maestras de la que después será llamada la Reforma Gregoriana: creación de un clero disciplinado y digno; sustracción de todos los clérigos, especialmente de los obispos, de la dependencia feudal, asegurando la libertad de su elección y sometiéndolos directamente al Papa. León IX reunió Sínodos en Alemania e Italia para instaurar la antigua disciplina clerical. Durante su pontificado publicó Humberto de Silva Cándida un tra-

---

[49] HVR I, 529.

tado *Contra Simoníacos* [50], en el que proponía anular las órdenes sagradas obtenidas por Simonía, y declarar inválidos los sacramentos administrados por sacerdotes simoníacos. Más duro aún se mostraba San Pedro Damián en su opúsculo *Contra Clérigos Regulares Proprietarios* [51].

Pero fue Hildebrando, hijo y promotor de la Reforma antes de acceder al trono pontificio como Gregorio VII, quien más decididamente se opuso a la Regla de Aquisgrán. Fue él quien en el Sínodo romano, convocado por el Papa Nicolás II (1059), tomó la palabra para condenar el *vicio* de la propiedad privada que era algo habitual en las comunidades de canónigos. Al mismo tiempo exaltó el fervor de los clérigos de Roma que desde hacía tiempo vivían en pobreza, al estilo de la comunidad primitiva de Jerusalén. Y acabó exhortando a los Padres sinodales para que condenasen explícitamente los capítulos 115 y 122 de la Regla de Aquisgrán en los que, respectivamente, se permitía la propiedad privada y el exceso en la comida y en la bebida[52].

El Papa Nicolás II aceptó la propuesta de Hildebrando, y el Sínodo promulgó en el canon 4 la reforma de los canónigos regulares[53].

En realidad, este canon, estrictamente entendido, no exige a los canónigos nada más que la que vida común respecto de los ingresos provenientes de las iglesias, dejando intacta la propiedad privada tal como la establecía la Regla aquisgranense. Sin embargo, la apremiante exhortación final del canon a abrazar la *vida apostólica,* provocó una verdadera revolución en la vida canonical. De ahora en adelante los canónigos que abracen puntualmente las exhortaciones de Nicolás II recogidas después por Alejandro II (1063), constituirán la *Orden de los Canónigos Regulares de San Agustín,* desde que, en el siglo siguiente, adoptaron la Regla de San Agustín, como se verá más adelante. Incluso la terminología se aproxima a la usada en las Ordenes mo-

---

[50] Humberto de Silva Cándida, *Contra simoniacos,* PL 143, 1005-1279.

[51] San Pedro Damián, *Contra clérigos regulares propietarios,* PL 145, 479 ss.

[52] Mabillón, *Annales Ordinis Sancti Benedicti,* Lucca, 1739, p. 689.

[53] Mansi, IX, 908: «Et praecipientes statuimus... oportet religiosos clericos simul manducent, et dormiant, et quidquid eis ab ecclesiis competit, communiter habeant. Et rogantes monemus ut ad apostolicam scilicet communem vitam summopere pervenire studeant».

násticas, pues las grandes Colegiatas, especialmente en Francia e Inglaterra, se llamarán *abadías,* y en Italia *prioratos.*

La vida común estricta recomendada por el Sínodo romano se consideraba, por parte de los reformadores gregorianos, como el mejor remedio contra la Simonía y el Nicolaísmo, puesto que se eliminaba la apetencia de beneficios eclesiásticos más lucrativos al tener todos los bienes en común. Pero no todos los clérigos aceptaron la recomendación sinodal romana de someterse a la vida común estricta, aunque muchos aceptaron la reforma de la Regla de Aquisgrán. A éstos se les llamó *Canónigos seculares,* y *Canónigos Regulares* a quienes aceptaron la recomendación romana de un modo estricto. De este modo, el Papado, en cuanto autoridad suprema de la Iglesia, aprobó por primera vez la vida religiosa clerical, que se parecía cada vez más a la vida monástica en su disciplina interna. Es sintomático el hecho de que los dos capítulos controvertidos de la Regla de Aquisgrán fueran sustituidos: el 115 fue reemplazado por dos capítulos dedicados a la renuncia a toda clase de propiedad de bienes materiales, y el 122 fue reemplazado por los capítulos 39 y 40 de la Regla de San Benito dedicados a la medida del alimento y de la bebida[54].

Inmediatamente después del Sínodo romano son muchos los Capítulos Catedrales y las Colegiatas que vuelven a la vida común. Pero no fue raro tampoco el caso de Capítulos Catedralicios en los que los canónigos no aceptaron la reforma en su totalidad ni tampoco en parte. Y en estos casos, los canónigos reformados tenían que dejar la residencia y buscarse otra. Surgieron así nuevos claustros canonicales en iglesias rurales que con el correr del tiempo se convirtieron en centros eclesiales de importancia. No faltaron canónigos que, ansiosos de una mayor soledad, se instalaron en parajes solitarios incrementando de este modo el *retorno al desierto* que, simultáneamente, se estaba advirtiendo en algunas fundaciones monásticas.

La implantación de la Reforma Gregoriana entre los canónigos revistió caracteres muy variados. En el norte de Italia y en el sur de Francia la mayor parte de los capítulos catedralicios aceptan la vida común estricta: Pistoya, Fano, Cittá di Castello, Perusa, Gubbio; Toulouse, Aviñón, Maguelone, Nimes, Arlés, Cahors, Uzés. En cambio, en los países septentrionales, como

---

[54] *Codex Vaticanus Latinus 1351,* fols. 64-68.

Alemania, la reforma no se consiguió de inmediato. El hecho se explica por las enconadas luchas de Enrique IV con Gregorio VII, que serán continuadas después por su hijo Enrique V, de modo que hasta que no se solucionó definitivamente la guerra de las *investiduras laicales* en el Concordato de Worms (1122) no se introdujo la reforma canonical.

Las fundaciones nuevas propiamente dichas que entran directamente en la vida común tal como la exigía o recomendaba el Sínodo romano del año 1059, abundan, sobre todo, en Italia y Francia; son menos numerosas en Alemenia y España. Ya antes del mencionado Sínodo romano se había fundado San Rufo de Aviñón (1039). Señalamos, por orden cronológico las fundaciones más importantes de Canónigos Regulares, excepción hecha de España de la que trataremos específicamente más adelante. San Frediano de Lucca (1040), San Nicolás y San Bernardo (Gran San Bernardo) (1043), San Lorenzo de Oulx (Turín) (1050), San Dionisio de Reims (1063), San Esteban de Toulouse (1073), Aureil (1074), San Quintín de Beauvais (1078), Hérival (1080), Reichesberg (1080), Santa Cruz de Mortara (1082), Marbach (1090), Narbona (1090), Arrouaise (1097), Santa María in Porto (Rávena) (1103), Artige (1105), Springiersbach (1107), San Víctor de París (1108), San Lázaro (1112), Santo Sepulcro (1114), Prémontré (1120), San Mauricio de Agaune (1128), Val-des-Ecoliers (1201)[55]. Entre las fundaciones canonicales existen las más variadas tendencias. Al margen de lo que constituye la división de las mismas en Capítulos Catedralicios y en Colegiatas, en las que la dedicación al culto, como se verá después, es la ocupación fundamental, existen algunas dedicadas especialmente a la asistencia a los peregrinos y a los enfermos, como pueden ser los canónigos del Gran San Bernardo; pero las hay también de tendencia más eremitizante, como las de Arrouaise, Chancelade y Val-des-Ecoliers, las cuales se asemejan más que las demás al estilo de vida propiamente monástica.

Las comunidades de Canónigos Regulares están compuestas, por definición, por *clérigos*. Sin embargo, abundan en ellas también los *laicos conversos*. Estos conversos tienen un doble origen. En los países del sur, los familiares de los Canónigos han sido

---

[55] SASTRE, E., *Notas bibliográficas sobre los Canónigos Regulares,* HS (1983), 311-312.

cada vez más estrechamente vinculados a la comunidad. En los países del norte, en cambio, la expansión canonical coincidió con el *movimiento apostólico.* Muchedumbres de hombres, mujeres y niños seguían a los predicadores itinerantes. Deseosos de formar comunidades al estilo de los cristianos primitivos, se entregaban hombres, mujeres y niños, a los Canónigos o a los Monjes. Parece que fue Pedro el Ermitaño quien, después de su regreso de la primera Cruzada, reclutó los primeros *conversos* [56] en la comunidad por él fundada en Neumoutier. En algunas comunidades canonicales los *conversos* y *conversas* sobrepasan, con mucho, el número de los Canónigos. En Prémontré se calcula que había 500 conversos y cerca de 1.000 conversas por sólo 80 Canónigos; y en Saint-Martin de Laon, 50 Canónigos y 500 conversos y conversas. Cuando los monasterios dobles fueron suprimidos, solamente los conversos continuaron su vida en las comunidades canonicales, aunque dedicándose fundamentalmente a los trabajos agrícolas y ganaderos en las granjas. En gran medida, la economía de los Canónigos dependía del trabajo de los conversos. Al ser expulsadas de los monasterios dobles, las *conversas* se transformaron en *Canonesas.*

En el momento de su máximo esplendor que fue el siglo XII, la institución canonical llegó a contar con unas 2.500 comunidades[57]. Un signo de ese esplendor puede ser el hecho de que cinco de sus miembros fueron elevados al solio de San Pedro: Honorio II (1124-1130), Inocencio II (1130-1143), Lucio II (1144-1145), Adriano IV (1154-1159) y Gregorio VIII (1187).

6. Principales Congregaciones de Canónigos Regulares

Cada una de las Canónicas era independiente, autónoma. Pero desde la época misma de la Reforma Gregoriana los Canónigos experimentaban la necesidad de un vínculo que los sacara de su aislamiento y los uniera en una entidad superior. En la insti-

[56] En realidad, fue en Vallumbrosa donde se introdujo por primera vez la institución de los *conversos,* aunque con algunas características diferentes.

[57] PETIT, F., *La réforme des Prêtres au Moyen-Âge. Pauvreté et vie commune,* París, 1968.

tución canonical existía una fraternidad que sobrepasaba los muros de la propia Canónica y abarcaba a sacerdotes seculares y laicos, que eran agregados a la comunidad mediante lazos espirituales que los hacían participantes de las oraciones y obras buenas de la comunidad. Existía también la fraternidad entre diversas casas que comportaba tres cosas fundamentalmente: la intercomunicación en las buenas obras, la hospitalidad recíproca y el sufragio por los difuntos. La hospitalidad recíproca llevaba consigo la posible residencia durante un tiempo indeterminado, pues la finalidad podía ser muy varia, desde la simple visita de cortesía hasta la ayuda en algunas circunstancias de especial dificultad. Pero esto no se consideraba suficiente. De ahí que empezasen a surgir Congregaciones de Canónigos bajo una autoridad suprema que en los tiempos de máximo esplendor, es decir, en el siglo XII, era el Capítulo general o reunión de los superiores de todas las Canónicas de la Congregación. Aquí hay una evidente influencia de los Capítulos Generales de la Orden Cisterciense[58]. Entre estas Congregaciones sobresalen las de San Rufo de Aviñón, San Víctor de París, Arrouaise, Abondance, Sempringham, Prémontré, Val-des-Ecoliers. Después del siglo XIV, es decir, después de la reforma canonical, se dará lugar a otras Congregaciones de Canónigos Regulares más centralizadas. De ellas se hablará posteriormente.

6.1. *Congregación de San Rufo*

En 1039 cuatro Canónigos de la Cetedral de Aviñón se encargan de la Iglesia de San Justo, en un suburbio de la ciudad, en la que se conservaban las reliquias de San Rufo. Estos canónigos se apartan de la Regla aquisgranense. San Rufo se convierte en un centro canonical con espiritualidad propia dentro de lo que se llamaba el *ordo antiquus*, porque seguía el *Praeceptum* (San Agustín), en contraposición al *ordo novus* porque sigue el *Ordo monasterii*. Se gobernaban por unas *Costumbres*, reformadas en 1100 y que sirvieron como normativa para otras Canónicas tanto en Francia como en Alemania, Italia, España y Portugal. De esta Congregación de San Rufo provenía el Papa Adriano IV (1154-

[58] EGGER, C., *Canonici Regolari*, DIP 2, 59.

1159). La sede central de la Congregación se trasladó en 1158 de Aviñón a Valence. En su época de mayor esplendor contó con unas cien casas filiales. Pero su influencia fue más allá de las Canónicas filiales, porque la Congregación de San Víctor de París adoptó sus costumbres y lo mismo hicieron los canónigos de Marbach. La Congregación de San Rufo fue decayendo, a través de los siglos, hasta que en 1772 fue suprimida por la *Comisión para los Regulares*, pasando sus bienes a la Congregación de San Lázaro[59].

Las *costumbres* de San Rufo de Aviñón[60] tuvieron una gran influencia, tanto en Francia como en España y Portugal. Todas las catedrales de España y Portugal las adoptaron durante mucho tiempo. También la legislación de San Víctor de París, de Santa Cruz de Coimbra, de los Canónigos del Santo Sepulcro, e incluso de los Cartujos y de los Templarios, fue influida por San Rufo[61].

San Rufo tenía tres superiores distintos: el Obispo, el Prior Mayor y el Prior Claustral. El Obispo es el verdadero superior de la comunidad; a él y a sus sucesores les prestan obediencia los Canónigos. El Prior Mayor comparte los poderes del Obispo: uno u otro reciben los novicios y admiten a la profesión; pero el Prior Mayor actuará siempre en nombre del Obispo. El Prior Claustral suple al Prior Mayor en sus ausencias. El Capítulo no tiene propiamente poderes jurídicos; es más bien una reunión ascético-litúrgica[62].

6.2. *Congregación de San Víctor*

En el año 1108 el gran maestro de la Escuela catedralicia de Notre Dame de París, Guillermo de Champeaux, con algunos de sus discípulos, se retiró a una ermita dedicada a San Víctor en las afueras de París, adoptando el estilo de vida de los canónigos regulares patrocinado por la reforma gregoriana. Al ser nombrado

---

[59] MISONNE, D., *La législation canoniale de Saint Ruf d'Avignon à ses origines. Règle de Saint Augustin et coutumier,* «Annales du Midi», 75 (1963), 471-489.

[60] CARRIER, A., *Coutumier du XI^{e} siècle de l'Ordre de Saint Ruf en usage à la cathédral de Maguelone,* Sherbrooke, 1950, pp. 10-30.

[61] *Ibidem.*

[62] GIROUD, Ch., *o. c.,* pp. 90-91.

Guillermo, obispo de Chalons (1113), la Canónica de San Víctor fue elevada a la categoría de Abadía por el rey Luis IV, el cual la dotó, al mismo tiempo, con gran abundancia de bienes materiales.

La Abadía de San Víctor empezó a recibir clérigos de todas las naciones, atraídos por el prestigio de su fundador y primer maestro de la *Escuela de San Víctor,* convirtiéndose así en un centro intelectual de máxima importancia por los grandes maestros que la regentaron, empezando por su mismo fundador: Guillermo de Champeaux (muerto en 1121), Hugo de San Víctor (muerto en 1141), Ricardo de San Víctor (muerto en 1173), Andrés de San Víctor (1175), entre muchos otros que, complexivamente reciben el nombre de *Victorinos.* Esta Escuela gozó del máximo prestigio a lo largo del siglo XII, hasta que en el siglo XIII la Universidad de París y otras instituciones escolares la dejaron en un segundo plano, aunque a lo largo de esta centuria tampoco faltaron maestros de renombre como Roberto de Flamesbury, Pedro de Poitiers y Tomás Gallo.

Egger piensa que la gran prosperidad espiritual e intelectual de la Abadía de San Víctor se debe a la sabiduría de sus Constituciones reunidas en el llamado *Liber Ordinis.* En esta Regla se organiza la vida de los victorinos hasta en sus más mínimos detalles, con no pocas influencias de Cluny y de Citeaux, pero sin perder nunca la propia identidad de canónigos regulares, poniendo especial énfasis en el tema de la vida común y de la pobreza absoluta de sus miembros[63].

Casi desde la misma fundación de San Víctor de París, dado el prestigio de su fundador, se le afiliaron otros prioratos o Canónicas, el primero fue el de Puiseaux (1112). Algunos capítulos catedralicios pidieron ser reformados por Canónigos de San Víctor; y lo mismo acaeció con algunas abadías. Entre estas sobresale Santa Genoveva de París, reformada en 1148 por el victorino Odón. La influencia de San Víctor se extendió por Alemania, Inglaterra, Dinamarca e Italia. La Congregación de San Víctor se inspiró en la *Carta Caritatis* de los Cistercienses. A principios del siglo XIII la Congregación contaba con más de cuarenta abadías y otras muchas comunidades menores, cuyo número no se puede precisar. La Congregación de San Víctor propiamente dicha desaparece con la reforma de la institución canonical decretada por Bene-

---

63 EGGER, G., *o. c.*, p. 60.

dicto XII con la Bula *Ad decorem Ecclesiae* (1339) que reduce la Abadía de San Víctor a una comunidad más de Canónigos regulares agrupados en los territorios de Sens y de Reims. Sin embargo, en 1515 tendrá lugar una reforma que asumirá el nombre de *Congregación de San Víctor* a la que se agregarán un número bastante elevado de monasterios, alcanzando un nuevo florecimiento. La Congregación desapareció definitivamente con la Revolución Francesa que se incautó de los bienes de la Abadía, y demolió sus edificios.

La Congregación de San Víctor tuvo también su rama femenina de Canónigas o Canonesas, constituida, a su vez, en Congregación. Esta tenía su casa madre en el monasterio de Prémy, cerca de Cambrai, que se fue extendiendo con nuevas fundaciones; y también con la afiliación de algunos monasterios anteriores, como la Abadía de Beaulieu en 1223, e incluso una pequeña federación de cuatro monasterios conocidos como las *Damas blancas* o *Penitentes de Santa Magdalena:* Bruselas, Lovaina, Tirlemont y Utrecht (1262)[64].

En contraposición a las comunidades de San Rufo de Aviñón, las de San Víctor de París tienen un superior al margen del Obispo. Es el Abad, elegido de por vida por el Capítulo local. El Obispo es simplemente un Superior externo, como en el caso de los monasterios de monjes. El Prior Mayor es vicario del Abad. Es nombrado por el Abad, oído el parecer de los ancianos que constituyen su Consejo. El Subprior, nombrado también por el Abad, suple al Prior Mayor en sus ausencias. Los Priores en San Víctor son los Superiores de las Casas filiales u «Obediencias» que pueden constar hasta de dos miembros solamente. El Abad nombra siempre a uno que haga de superior[65]. Los Capítulos locales tienen verdadero poder: eligen los mandatarios para la elección o destitución del Abad y la confirman: dan su consentimiento para la elección y destitución del Prior Mayor; conceden al

---

[64] BONNARD, F., *Histoire de l'Abbaye et de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris,* 2 vols., París, 1907; CHATILLÓN, J., *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus,* en «Revue du moyen âge latin», 8 (1952), 139-162. ID., *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor,* en «Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo», XIX, Spoleto, 1972, 795-839.

[65] GIROUD, Ch., *o. c.,* pp. 97-98.

Abad el consentimiento para sus ausencias del monasterio y para la enajenación de los bienes materiales de la comunidad[66].

6.3. *Congregación del Gran San Bernardo*

La Canónica de San Nicolás y San Bernardo en la cima del Mont-Joux en el Gran San Bernardo fue fundada por San Bernardo, archidiácono de Aosta en el año 1049, bajo la Regla de Aquisgrán. A pesar de que todas las Canónicas de las cercanías habían aceptado la reforma gregoriana, la del Gran San Bernardo la rechazó siempre hasta los tiempos del Papa Inocencio III (1197-1216) que le obligó a modificar sus estatutos eliminando todo vestigio de propiedad privada para los canónigos.

La comunidad del Gran San Bernardo tuvo desde el principio una finalidad bien concreta: la hospitalidad. Y respondía a una auténtica necesidad social: atender a los viajeros de un paso de alta montaña muy frecuentado. Esto le proporcionó a esta comunidad los favores tanto de los reyes como de los papas que la dotaron de muchos beneficios con una amplia red de propiedades que iban desde Inglaterra hasta el sur de Italia. Una bula de Alejandro III (1177) enumera entre las posesiones del Gran San Bernardo, 76 parroquias o beneficios eclesiásticos. Esta prosperidad material suscitó las apetencias de los poderes temporales, de modo que en 1438 la Canónica fue dada en encomienda hasta 1586. En 1752 algunos conflictos con la autoridad eclesiástica concluyeron en la secularización de la mayor parte de sus miembros establecidos en los dominios sardos[67].

6.4. *Premostratenses*

San Norberto de Xanten, nombre que toma por haber sido canónigo de esa ciudad, desde edad muy temprana, aunque su nombre familiar era Norberto de Gennep, nació en 1082. Fue nombrado capellán de Enrique V. A causa de un peligro de muerte, se convierte a una vida más estricta (1115) y empieza a predicar,

---

66 GIROUD, Ch., *o. c.*, p. 99.

67 QUAGLIA, L., *La maison du grand-Saint-Bernard*, p. 266.

evocando la *itinerancia* de los Apóstoles, primero por Alemania, y después por Francia, donde el Obispo de Laón le encomendó la reforma de su Capítulo catedralicio. Al fracasar en este intento, decide retirarse a la soledad, no lejos de Laón, donde fundó al año siguiente (1120) *Prémontré* con algunos discípulos. El Papa Honorio confirmó su modo de vida en 1126, denominándolos *Canónigos regulares de San Agustín según la forma de vida de la Iglesia de Prémontré.*

Al ser nombrado arzobispo de Magdeburgo (1126), San Norberto encomendó la dirección de Prémontré a su discípulo Hugo de Fosses (muerto 1164) que será el verdadero organizador de la Orden. Prémontré conoció una rápida expansión por todos los países de Europa: Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, Portugal, Suiza, Dinamarca, Palestina, Grecia, Chipre, Hungría. Se ha llegado a calcular en más de mil monasterios agrupados en torno a Prémontré. Cada monasterio estaba regido por un Superior al que se le daba el título de Abad, aunque en algunas naciones como Hungría se generalizó el nombre de Preboste. Había monasterios dobles, empezando por el mismo de Prémontré, en los cuales las canonesas se ocupaban de los oficios domésticos así como de las mujeres en los hospitales anejos. Los monasterios eran independientes entre sí, pero con una cierta centralización al estilo de la del Císter. Se estableció una división territorial, al estilo de las modernas Provincias religiosas, llamada *Circaria,* y su superior *Circator,* el cual estaba bajo la dirección inmediata del Abad general. Había Capítulos generales y provinciales.

En Prémontré había cuatro clases de miembros: canónigos, clérigos, novicios y conversos. También existía la institución de los donados u oblatos. Es la primera institución religiosa que admite la categoría propiamente dicha de los *conversos* que se dedicaban fundamentalmente a las tareas agrícolas en las granjas propias de los monasterios.

Prémontré adoptó, desde el principio, la Regla de San Agustín, a la que se le añadieron muy pronto unos Estatutos que se han ido reformando con el tiempo y que permanecieron en vigor hasta el año 1505[68].

San Norberto admitió desde el principio a las mujeres a for-

---

[68] WAEFLEGHEN, R. van, *Les prémiers statuts de l'Ordre de Prémontré,* AnalPraem, 9 (1933).

mar parte de su Orden. Inicialmente vivían en el mismo monasterio de los varones dando lugar a monasterios dobles, aunque es muy difícil determinar cuál era la situación de estas mujeres dentro de la Orden premostratense. Estaban gobernadas por una priora sometida en todo el Abad del monasterio. Este carácter dúplice duró solamente hasta el año 1140 por disposición del Abad general. Las canonesas fueron trasladadas a otros edificios construidos no lejos de los monasterios de varones. Desde entonces empezaron ellas a tener su propia organización. Un cierto rigorismo, proveniente de Francia, intentó que se extinguiera la rama femenina de la Orden, y en este sentido se emanaron algunas disposiciones en el Capítulo general de 1198, que fueron confirmadas por el Papa Inocencio III. Pero no se llevó a la práctica en todas las provincias de la Orden. En Frisia no sólo no se extinguieron, sino que tomaron un gran auge; hubo incluso monasterios dobles de cerca de mil religiosos y religiosas. Los monasterios dobles desaparecieron definitivamente con ocasión de la Reforma protestante del siglo XVI. En algunas regiones, como Polonia y Bohemia, las canonesas se hicieron muy numerosas. No se puede hablar de monasterios dobles propiamente dichos, porque se trataba de que algunos capellanes, elegidos por ellas de entre los canónigos regulares, vivían en el mismo monasterio de las canonesas formando una pequeña comunidad, dirigida por un Superior o Preboste.

Las canonesas premostratenses seguían los estatutos de la rama masculina adaptados a su situación propia. En la actualidad, hay dos clases de monasterios de canonesas premostratenses, unos dependen directamente del Abad general, y otros dependen del Ordinario del lugar. Pero todos los monasterios tienen los mismos Estatutos de la Orden adaptados definitivamente para ellas en 1945[69].

La espiritualidad premostratense es fundamentalmente la que caracteriza a toda la institución canonical, aunque en los orígenes se pueden advertir algunas tendencias de tipo eremitizante y, por lo mismo, más contemplativas de lo habitual entre los canónigos regulares. Y, sin embargo, no es menos cierto que los premostratenses son quienes más se han centrado en una perspectiva apos-

---

[69] ERENS, A., *Les soeurs dans l'Ordre de Prémontré,* AnalPraem, 5 (1929), 5-27. *Statuta monialium Ordinis Praemonstratensis,* Tongerlo, 1946.

tólica estricta que, en algunos aspectos, se adelanta al apostolado de las Ordenes Mendicantes, y más concretamente, de la Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán.

Dentro de las innovaciones premostratenses está la *Tercera Orden laical* fundada por el propio San Norberto en 1123 cuando le dio una breve regla de vida al Conde Teobaldo de Champagne, como signo externo de su unión a la Orden canonical. Posteriormente, en casi todos los monasterios premostratenses había un grupo de laicos fieles al espíritu de la Orden que hacían una profesión especial sin necesidad de abandonar sus familias ni su trabajo habitual. No obstante, no se puede hablar de una Tercera Orden laical entre los Premostatenses, en el sentido jurídico de la palabra, hasta el siglo XVIII, con el Breve pontificio de Benedicto XIV, *Exponi nobis.*

El régimen interno de Prémontré está muy directamente influido por la *Carta Caritatis* de los Cistercienses. La autoridad máxima de la Orden es el Capítulo General o reunión de todos los Abades, que se celebra anualmente en Prémontré, al principio el día 9 de octubre y después de 1469 el domingo siguiente a la Pascua de Resurrección. Tiene poder legislativo, judiciario y coercitivo. Las disposiciones capitulares tienen fuerza de ley después que son confirmadas por tres Capítulos sucesivos. El Capítulo elige los Definidores que tienen poder de juzgar, castigar y destituir a todos los Abades indignos, incluso al Abad general de Prémontré. El Capítulo General designa los *Visitadores* que sustituyen al Abad general en las visitas a los distintos monasterios. También la Abadía de Prémontré es visitada por los tres *Padres de la Orden* o *Abades-hijos* que son los abades de los monasterios de Laón, Floreffe y Cuissy. Todas estas disposiciones de régimen interno fueron tomadas en el primer Capítulo General de la Orden (1130)[70].

Las comunidades premostratenses están gobernadas por un Abad elegido de por vida por los miembros de su Abadía bajo la vigilancia del Abad general y de otros tres Abades elegidos por él, los cuales confirmarán la elección. El Abad gobierna su comunidad con una autoridad casi absoluta; solamente las cuestiones de

---

[70] RICHOU, G., *Essai sur la vie claustrale et l'administration interior dans l'Ordre et l'Abbaye de Prémontré aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 96; GIROUD, Ch., *o. c.*, pp. 137-138.

interés común y los casos no previstos en los Estatutos serán llevados al Capítulo General[71]. El Abad de Prémontré, que es llamado *Dominus Praemostratensis*, es elegido por los miembros de su Abadía, pero bajo la vigilancia de los tres *Padres de la Orden* ya mencionados. El Prior de cada monasterio es elegido por el Abad a quien sustituye en casos de ausencia; el Prior tiene como misión especial el mantener la disciplina dentro de la comunidad. El Subprior sustituye al Prior y tiene como cometido peculiar dirigir el coro.

7. Canónigos Regulares en España y Portugal

La presencia de la vida canonical en la Península Ibérica se remonta a tiempos muy antiguos. El IV Concilio de Toledo (633) presidido por San Isidoro de Sevilla expone con todo detalle un ideal de vida canonical plenamente organizado[72]; pero la invasión musulmana (711) constituyó un duro golpe para todas las instituciones eclesiales. La vida canonical en la Península Ibérica medieval fue de importación. No hay noticias de Canónicas autóctonas. Primero se hará presente la Regla de Aquisgrán que dará lugar a la fundación de *Canónicas seculares,* y después se hará presente la institución canonical reformada en el Sínodo romano de 1059, dando origen a *Canónicas regulares.*

Entre los Capítulos catedrales que adoptaron la vida común tradicional, es decir, el *ordo antiquus,* se encuentran Barcelona (1009), Urgel (1010), Gerona (1019), Nájera (1052), Grijó (Portugal) (1064), Vich (1068), Vilela (Portugal) (1069).

El Concilio de Coyanza (1055) impone la vida común al clero de las catedrales o de las sedes episcopales si hemos de dar fe a la versión portuguesa de sus decretos, porque la llamada versión ovetense, que parece más tardía, solamente impone un estilo ordenado de vida clerical, sin más precisiones. La cercanía del Concilio de Coyanza con el Sínodo Romano de 1059 hace que aquél no tenga una mayor repercusión sobre la vida canonical secular en España, sino que ya se asume la vida canonical reformada de Roma, que prevalece incluso en muchas catedrales sobre la vida

---

[71] GIROUD, Ch., *o. c.,* p. 138.
[72] MANSI, X, 626, *canon* 23.

canonical anterior, como es el caso de Jaca (1076), de Pamplona (1084) y de Roda (1092). No faltaron incluso monasterios que cedieron ante la vida canonical, como el monasterio de San Andrés de Fanlo (1083). Este cambio de una regla monástica, como podía ser la de San Benito, por la Regla agustiniana, cambiando la condición monástica por la de canónigos regulares parece que fue algo muy generalizado en Cataluña, a causa simplemente del «espíritu de la época»[73]. Esta sustitución de monjes por canónigos regulares no fue algo exclusivo de Cataluña, también en el extremo opuesto de la Península Ibérica se encuentran huellas de estas permutas, como es el caso de los monasterios gallegos de San Salvador de Vilaza, el de San Juan de Cabeiro, el de Santa María la Real de Junqueira de Ambía, y así otros muchos.

La Congregación de San Rufo de Aviñón se expandió ampliamente en España: hasta 350 Canónicas están atestiguadas por fuentes documentales. El sínodo de Castromorel (1157) manda que los canónigos de San Rufo sean honrados y reverenciados en todo el reino[74]. Todas las catedrales catalanas, y muchas otras a lo largo de la Península Ibérica, llegaron a ser filiales de San Rufo[75]. El Papa Adriano IV (1154-1159), que era canónigo de San Rufo, pidió a Alfonso VII la protección para sus hermanos canónigos. Fruto de esa recomendación fue el paso de la iglesia toledana de Santa Leocadia a Canónica agustiniana (1162) a la que se le dio como dotación la iglesia de Santa María de Atocha (Madrid)[76].

También los Premostratenses se extienden con fuerza por la Península Ibérica, especialmente en Cataluña y Castilla. En España se les llamó *mostenses* y también *norbertinos*. La primera casa de la Orden en España fue la de Retuerta (1145). En Monte Sacro (cerca de Osma) se fundó el primer monasterio doble de la Orden de Prémontré, que después sería trasladada a La Vid (1152), y en 1160 fueron expulsadas las Canonesas, a las cuales dio acogida la Condesa de Lara, Ermesinda, la cual les construyó un monasterio en Brazacorte (1165), no lejos de La Vid, donde

---

73 RIU, M., *El monasterio de Santa María de Labaix*, en AA.VV., *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, «Studia Silensia», 3, Silos, 1976, pp. 455-482.

74 MORAL, T., *Bases para una historia de Prémontré en España*, 282-309.

75 CARRIER, A., *Abbayes et Prieurés de l'Ordre de Saint Rufe*, Roma, 1933.

76 LINAGE CONDE, A., *La renovación religiosa y cultural*, en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España*, vol. II, 1.º, Madrid, 1982, p. 415.

ella misma profesó con su hija Almenar[77]. Otro tanto parece que ocurrió en los monasterios dúplices de Retuerta, Ibeas, Avila, Villamediana y Alba de Tormes. Las canonesas fueron expulsadas por los Canónigos, sin medio alguno de vida. Fueron más misericordiosos los Abades de Villamayor, La Caridad (Ciudad Rodrigo), Bujedo, Medina del Campo y San Pelayo de Cerrato, los cuales les proporcionaron medios de vida en otros emplazamientos distintos de los Canónigos. Solamente el de San Miguel de Groz (Zamora) fue monasterio dúplice hasta 1305.

La Circaría de España tenía 31 comunidades, y la de Gascuña 10. Los monasterios mostenses masculinos en España desaparecieron todos con la desamortización de 1835; y ninguno ha sido restaurado. De la rama femenina perduran solamente dos monasterios: Santa Sofía, en Toro (Zamora), y Santa María de Villoria, en Veguellina (León)[78]. Alfonso VIII fundó varios monasterios premostratenses: Santa María del Tejo (1179), cerca de la actual Comillas; San Miguel de Groz, en la diócesis de Zamora (1162). En Cataluña se expandió la Orden premostratense ampliamente, Bellpuig (1166), cerca de Vilanova de la Sal, aunque la primera comunidad mostense de la región había sido la de Vallclara del Montsant (1149), a las que sucederán muchas otras, pasando incluso a las Islas Baleares. En Portugal se fundaron cuatro casas de la Orden mostense: San Vicente de Lisboa, Ermida de Paida, Vandoma y Pereiro[79].

También se hizo presente en España la Orden de *Canónigos del Santo Sepulcro,* cuyo origen se remonta a la conquista de Jerusalén en la primera Cruzada (1099). Su presencia en España se debió a una donación testamental de Alfonso I el Batallador. Si bien la donación no se llegó a realizar, el Canónigo Giraldo, enviado a España desde Jerusalén, consiguió que a cambio de la misma se le concediera un solar en Calatayud, donde fundó la casa matriz de la Orden del Santo Sepulcro en España. Para su manutención se le concedieron algunas prebendas en varios pueblos

---

[77] Linage Conde, A., *o. c.*, p. 420.

[78] Backmund, N., *La Orden Premostratense en España,* pp. 60-61; Id., *Les origines de l'Ordre de Prémontré au Portugal,* «Buletim Cultural da Câmara Municipaldo Porto», 22 (1959); Id., *Circariae Hispaniae,* pp. 208-327; Moral, T., *Hacia una Historia de la Orden Premostratense en España y Portugal,* «Bol. Real Acad. de la Hist.», 165 (1969), 219-252.

[79] Backmund, N., *Les origines...,* p. 53.

de la provincia de Zaragoza. En la misma ciudad de Calatayud fundaron un monasterio de Canonesas del Santo Sepulcro (1306). Ambos desaparecieron a causa de las leyes desamortizadoras del siglo XIX. Mejor suerte corrió otro monasterio de Canonesas de la misma Orden fundado en Zaragoza (1278), pues aún subsiste, si bien desde 1856 está sometido a la jurisdicción del Ordinario del lugar[80].

El camino de Santiago vio florecer a lo largo de su recorrido por la Península Ibérica varios monasterios canonicales, entre los que sobresalen el de Santa María de Roncesvalles fundado por el rey Sancho el Fuerte (1137), al cual el obispo de Pamplona le agregaba un hospital para la atención a los peregrinos de Santiago de Compostela[81]. Otro monasterio de idénticas características se fundó en Somport (Huesca). A medio camino estaba la colegiata de San Isidoro de León (1149), monasterio de monjas benedictinas, convertido en sede de Canónigos regulares por doña Sancha, abadesa de la comunidad benedictina, que fue trasladada a Carbajal, entonces fuera, y hoy dentro ya de la ciudad de León[82]. Y al final del camino de Santiago, el monasterio de Santa María del Sar (1136).

Después de este breve recorrido por las fundaciones canonicales en la Península Ibérica, se puede concluir con la afirmación de Ch. Dereine para la institución canonical en toda Europa: la gran variedad en el surgir de las diferentes Canónicas, pues unas fueron producto de reformas, otras por la presencia de formas foráneas; unas de tendencia eremítica; otras con funciones hospitalarias[83].

También, en España, el gran siglo de los canónigos regulares fue el siglo XII. A principios del siglo XIII, como en el resto de Europa, se inicia la decadencia de la institución canonical. Otras formas de vida religiosa se hacen presentes y compiten con las instituciones monásticas y canonicales: Las Ordenes Mendicantes. Solamente en los siglos XIV y XV y especialmente en el siglo XVII, se advertirá, en España y fuera de España, un breve resurgir de los

---

[80] GONZÁLEZ AYALA, J., *Canónigos del Santo Sepulcro...*, p. 43.

[81] BARRA, J., *Historia de Roncesvalles*, Pamplona, 1934.

[82] PÉREZ LLAMAZARES, J., *Historia de la Colegiata de San Isidoro de León*, León, 1972.

[83] DEREINE, Ch., *Chanoines...*, p. 399.

Canónigos Regulares, pero no con la misma fuerza del siglo XII; de ello se hablará más adelante.

8. *Una Regla para los Canónigos Regulares*

Los canónigos no tuvieron, desde el principio, la ventaja de una Regla y de un legislador como los monjes. Ya se ha visto cómo a lo largo de los siglos se fue formando una disciplina canonical hasta que desembocó en la Regla de San Crodegango de Metz y en la reforma y universalización de la misma que se hizo en el sínodo de Aquisgrán (816). Ya se ha visto también la crítica furibunda a que fue sometida la legislación canonical aquisgranense por Hildebrando en el sínodo romano de 1059. Desde esta fecha abundan los manuscritos de la Regla de Aquisgrán corregida conforme a las exigencias de los reformadores gregorianos, lo cual evidencia que se mantuvo en vigor en muchos monasterios de Canónigos Regulares.

Pocos años después del sínodo romano de 1059 empieza a abrirse camino entre los canónigos la Regla de San Agustín. En 1067 Gervais, obispo de Reims, escribe una carta a los canónigos de Saint-Denis de la misma ciudad de Reims «que hacen profesión de la Orden y Regla de San Agustín». Un decenio después se constata también la presencia de la regla agustiniana en el monasterio canonical de Jaca (1076). Tendrán que pasar todavía muchos años hasta que la Regla de San Agustín adquiera su carácter de universalidad en el mundo canonical[84]. Quizá la razón de este retraso esté en el hecho de que Ivón de Chartres (1035-1115) que había estado al frente del Capítulo de Saint-Quintin de Neauvais, al que se consideraba como modelo de vida canonical, se había inclinado por la Regla de Aquisgrán, aunque reformada en las exigencias de la pobreza. Ivón de Chartres ejerció un influjo poderoso sobre los canónigos de su tiempo. En su Capítulo de Saint-Quintin se formaron los canónigos que implantaron la vida canonical en Inglaterra a principios del siglo XII. El propio Gregorio VII promulgó un Estatuto canonical[85] que, a pesar de su

---

[84] GREGOIRE, R., *o. c.*, pp. 32-33.

[85] DEREINE, Ch., *La prétendue règle de Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, RevBén, 71 (1961), 108-118; ID., *Note sur l'influence de la règle de Grégoire VII pour chanoines réguliers*, RHE, 43 (1948), 512-514.

rango pontificio, no tuvo difusión alguna entre los canónigos regulares, y en ese Estatuto se ignora por completo la Regla de San Agustín.

El Papa Urbano II (1088-1099), que había sido canónigo regular en Reims antes de ser monje y Prior de Cluny, en las bulas dirigidas a los canónigos de Saint-Antonin de Rodez y de Sainte-Marie de Rottenbach, invoca la autoridad de San Agustín junto a la de San Jerónimo. En cambio, su sucesor Pascual II (1099-1118) no menciona la regla agustiniana en una bula dirigida a San Víctor de París. Lo mismo acaece con la bula dirigida por Calixto II (1119-1124) a los canónigos del Santo Sepulcro. En 1103 un discípulo de Ivón de Chartres que implanta la reforma en los Capítulos catedralicios de Polonia establece en ellos la Regla de Aquisgrán. Y la Comunidad de Arouaise, fundada en 1090, tiene una regla propia, que se caracteriza por una austeridad de tipo eremítico.

La Regla de San Agustín da un paso decisivo para su implantación entre los Canónigos Regulares cuando San Norberto de Xanten la adopta para su fundación de Prémontré, y cuando el Papa Honorio II en la bula de confirmación (1126) dice que la Orden se establece según la Regla del Bienaventurado San Agustín. Y, finalmente, el Papa Inocencio II (1130-1143) coloca bajo la Regla de San Agustín a todos los Canónigos Regulares que le piden su aprobación. Desde entonces empiezan a llamarse *Orden de San Agustín.* El Concilio Lateranense II (1139) en su canon 26 equipara la Regla de San Agustín a las de San Benito y San Basilio.

Dentro de las comunidades canonicales que han abrazado la regla agustiniana se introduce una división en torno a cuál de sus tres documentos legislativos *«Regularis informatio, Ordo monasterii, Praeceptum»*, sería la auténtica enseñanza del Santo[86]. Los Canónigos de San Rufo se apoyaban en el *Praeceptum* que implicaba una mayor benignidad respecto al vestido, al ayuno, y, sobre todo, al permiso para tomar carne y vino en las comidas[87]. Sería el *Ordo antiquus.*

En cambio, otros canónigos, como la Congregación de Sprin-

---

[86] HVR I, 331-335.

[87] DEREINE, Ch., *Saint Rufe et ses coutumes aux XI^e et XII^e siècles,* RevBén, 59 (1949), 161-182.

gierbach, y, sobre todo, Prémontré, partían del *Ordo monasterii* con un tenor de vida más austero, de tendencia eremítica[88]. Sería el *Ordo novus.* Aunque posteriormente se rebajaron un poco sus austeridades. Hay quien ha pretendido que todos los Canónigos Regulares se habrían afiliado al *Ordo antiquus* o al *Ordo novus;* pero, dada la falta de clarificación que aún existe respecto a las fórmulas canonicales, no resulta fácil asignar las comunidades a uno u otro *Ordo*[89].

9. *Fin específico y espiritualidad de los Canónigos Regulares*

El Papa Urbano II (1088-1099), escribiendo a la comunidad canonical reformada de Rottenbach (28-1-1092), explica los orígenes de la vida canonical y, en cierto modo también, la finalidad de la misma:

«Damos gracias a Dios de que tengáis la intención de renovar también vosotros la vida, tan digna de aprobación, de los Santos Padres de la Iglesia. La Santa Iglesia en sus comienzos instituyó dos caminos para sus hijos. Uno es el indulgente con la debilidad de los frágiles. El otro lleva a la perfección a los fuertes... Pero el camino que se desvía de las realidades de la tierra se bifurca a su vez en dos: el de los canónigos y el de los monjes, cuya intención religiosa es casi idéntica. El camino de los monjes, ampliamente dilatado por la misericordia divina, brilla en el universo entero. El camino de los canónigos, en cambio, se ha oscurecido con el enfriamiento del fervor de los fieles. Sin embargo, es éste el camino al que dio forma el Papa Urbano (222-230), el que San Agustín ordenó con sus reglas, el que San Jerónimo modeló en sus cartas, el que San Gregorio Magno mandó construir a San Agustín, obispo de los ingleses. Por eso hay que pensar que no es menor mérito el resucitar esta vida primitiva de la Iglesia bajo el impulso y la inspiración del Espíritu Santo, que el mantener en flor, por la perseverancia en el mismo Espíritu, la observancia de los monjes»[90].

---

[88] DEREINE, Ch., *La premier Ordre de Prémontré...*, pp. 84-92.

[89] FONSECA, C. D., *Hugues de Fouilly entre l'Ordo antiquus et l'Ordo novus*, «Cahiers de Civilization Médiévale», 13 (1973), 303-309.

[90] URBANO II, *Ep.* 58; PL 151, 388.

La idea de Urbano II, en torno al origen de la vida canonical, no es nada nuevo. Se trata de la misma interpretación dada por Casiano a los orígenes de la vida monástica[91] que el Papa amplía ahora a la vida canonical para conectarla con la *vida apostólica* descrita en los Hechos.

La supremacía de la Regla de San Agustín sobre todas las demás, hizo necesarias algunas modificaciones sobre el ideal de la *vida apostólica:* La *vida común* y *pobre* que abrazan ahora los canónigos no tiene una finalidad meramente ascética como sucedió con los monjes, sino que se trata de una *vida común* y de una *pobreza* que tienen un carácter liberador en un doble sentido. Por una parte, liberar o remover los obstáculos del Nicolaísmo y de la Simonía; lo cual, a su vez, implicaba la liberación de las ataduras de la *investidura laical.* Y, por otra parte, la *vida común* y *pobre,* a imitación de los Apóstoles, significaba la liberación más radical para dedicarse al ministerio apostólico. De este modo empieza a transformarse el sentido de la *vida apostólica.* Esta expresión empieza a entenderse como *apostolado* o *actividad apostólica.* Significado que, si bien se mira, ya estaba presente en los mismos Hechos de los Apóstoles, puesto que el *testimonio eficaz* dado por la comunidad primitiva y por los Apóstoles dependía precisamente de su estilo de vida: comunidad de bienes y unanimidad de corazones (Hch 4,32).

El apostolado se constituye por primera vez, con los Canónigos Regulares, en un elemento integrante de una forma de vida religiosa, hasta el punto de que, precisamente por esta novedad institucional del apostolado, llegarán ellos a afirmar que su forma de vida es más perfecta que la de los monjes, porque no sólo imitan a los Apóstoles en la *vida común* y en la *pobreza,* sino también en el *ministerio apostólico.*

Desde el momento en que se produjo la división entre *canónigos seculares* y *canónigos regulares,* se planteó un problema: ¿Los canónigos regulares, en tanto que *regulares,* es decir, en tanto que nueva forma de vida religiosa, podían continuar con su actividad de *canónigos* o de *clérigos,* dedicados a un ministerio pastoral directo como fin específico? Es cierto que también los monjes ejercían algunas funciones pastorales, pero constituía una excepción, porque el ministerio pastoral no entraba en su fin específico.

---

[91] HVR I, 63-71.

Evidentemente, cuando los canónigos asumieron la dimensión de *regulares* no fue para renunciar a su sustantividad de clérigos que estaba ligada al servicio ordinario en una iglesia. Este servicio clerical ligado a una iglesia y realizado por un título fijo comporta fundamentalmente tres cosas: 1) El servicio de Dios por medio del culto divino; 2) el servicio del prójimo por medio de la administración de los sacramentos y la predicación de la palabra, es decir, la *cura animarum,* propia del clero secular; 3) unos rasgos de espiritualidad.

9.1 *Servicio de Dios*

Parece lógico que el Orden canonical compuesto por clérigos, se sirva de la liturgia, del culto divino, como de un medio fundamental para la santificación de sus miembros: Celebración de la Eucaristía y alabanza de Dios realizada comunitariamente en la Liturgia de las Horas. El culto celebrado solemnemente se les reconoce a los Canónigos Regulares como algo propio y específico por parte de los benedictinos:

> «Las funciones litúrgicas no son, en modo alguno, una prerrogativa de nuestra Orden (benedictina). Si alguien se puede gloriar de esto son los Canónigos Regulares más que nosotros. El canto del Oficio divino, aunque deba ocupar el primer rango en nuestra estima, como en la de los cristianos de los primeros tiempos, no fue jamás considerado como la meta característica de nuestra vocación (benedictina), por lo menos no hasta la Edad Moderna»[92].

En el mismo sentido se expresa también Dom Columba Marmión[93]. El P. A. M. Henry matiza muy bien esta idea:

> «La Liturgia de los monjes no es la liturgia oficial de la Iglesia. Si San Benito ha previsto horas de oración, es sencillamente porque no se habría concebido en aquel tiempo una vida religiosa cenobítica sin un cierto cuadro o un ritmo —exactamente un "Ordo"— de oraciones y de observancias... La Liturgia de los Canónigos, por el contrario, es la de la Iglesia

[92] MORIN, G., *L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers siècles,* París, 1931, pp. 134-135.

[93] MARMION, C., *Cristo ideal del monje,* Barcelona, 1945.

misma. Ellos son embajadores oficiales del pueblo cristiano ante Dios en su oficio»[94].

La razón última de todo esto la daba ya Santo Tomás de Aquino, según el cual la celebración de los divinos misterios constituye la más alta contemplación a la cual está directamente ordenado el Orden de los Canónigos Regulares que son propiamente *religiosos y clérigos.* Los monjes, por el contrario, no son necesariamente y *per se* clérigos[95]. Ch. Giroud observa muy atinadamente cómo la regla de San Crodegango, la Regla de Aquisgrán, como también la mayor parte de los textos legislativos de los siglos XI y XII, son más bien ceremoniales litúrgicos que leyes fundamentales de una Orden religiosa; porque los ritos de la Eucaristía y del Oficio divino están allí descritos pormenorizadamente y constituyen el entramado sobre el que se trenza toda la vida canonical. Es cierto, que hasta el siglo XIII, en la Reforma lateranense, no se habla del culto como del fin específico del Orden canonical, pero esto se daba por supuesto; era algo tan obvio que no hacía falta mencionarlo[96].

9.2. *Ministerio pastoral*

La Reforma gregoriana, a pesar de haber incorporado paulatinamente los Canónigos, aunque no todos, al estamento de los Regulares, les reconoció siempre, frente a los monjes, una cierta aptitud para el ministerio directo en las iglesias locales. Por otra parte, toda la legislación canonical particular considera la actividad pastoral como la actividad más normal de los Canónigos Regulares y que, como al clero secular, les pertenece por propia identidad, por propia vocación. La Regla de Santa Genoveva de París exhortaba a sus canónigos a no rechazar ningún ministerio clerical[97].

---

[94] HENRY, A. M., *Moines et chanoines,* «Vie Spirituelle» (1949), 60-61.

[95] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica,* q. 189, a. 8.

[96] GIROUD, Ch., *o. c.,* p. 62.

[97] *Const. Congreg. Gallic.:* «Omnes nostri... studeant omnia quae clericorum sunt suscipere et amplecti; nullum munus clericale oculis carnis contemptibile unquam refugiant».

Los Canónigos Regulares que tomaban como modelo propio de su estilo de vida la comunidad primitiva de Jerusalén, partían del hecho de que la *misión* era la primera característica de los Apóstoles y también de toda la comunidad que en Pentecostés había hecho la experiencia del Espíritu. Por lo mismo, los canónigos son conscientes de que tienen que ser apóstoles, tienen que ser evangelizadores[98]. El orden canonical es apostólico por su propia esencia, porque está dedicado al anuncio del Evangelio en el ejercicio pleno del ministerio sacerdotal. Son comunidades sacerdotales que colaboran con los obispos, aunque no falten tampoco algunas comunidades canonicales orientadas más hacia la contemplación que rechazan el apostolado o ministerio pastoral directo. El Canónigo Regular, por más que su estilo de vida tenga grandes paralelismos con la vida monástica, no es apóstol solamente por el testimonio de su vida, como el monje contemplativo, sino también por lo que hace.

La misión apostólica del Canónigo Regular reviste una triple función fundamental:

a) *La predicación de la palabra:* Una regla de la época carolingia imponía la obligación de predicar, por lo menos cada quince días, para que, a causa de «nuestra negligencia», el pueblo no se vea expuesto al peligro de no recibir el bautismo, la confirmación, la confesión y la predicación. Pero aconseja que no se contenten con esta predicación dos veces al mes, sino que, si es posible, se predique todos los domingos y días de fiesta. Y apostilla: «Es necesario predicar en función de cuanto la gente pueda entender»[99]. Pero la predicación por sí sola no basta; para hacer fruto, es preciso conjuntar el testimonio de la propia vida con la palabra que se predica al pueblo:

«Quien debe formar al laico, tanto con las palabras como con las costumbres, debe sobresalir en las unas y en las otras»[100].

El ministerio pastoral es tan grato a Dios como el recogimiento y la oración misma en el retiro del monasterio:

---

[98] Grégoire, R., *o. c.*, p. 124.

[99] *Regula* 44: PL 89, 1083.

[100] Harvengt, F. de: *De Institutione clericorum, I: De dignitate clericorum,* 19; PL 203, 690.

«Estas son mis ocupaciones cotidianas y las de los míos: el ayuno, la abstinencia, la oración, la lectura y el trabajo manual, pero también la preocupación por numerosas iglesias. Mis familiares se desplazan para predicar la Palabra de Dios, visitan a los enfermos, entierran a los muertos, catequizan y bautizan. No creo que mi ministerio sea menos agradable a Dios que el recogimiento monástico o que el trabajo agrícola de los monjes[101].

b) *El ministerio parroquial.* Toda la tradición monástica estaba acorde en afirmar que el trabajo parroquial era incompatible con la vida monástica, aunque en ocasiones esporádicas, algún monasterio pudiera regir las parroquias propias, aunque, incluso en estos casos, los monjes contrataban a algún clérigo secular[102]. De hecho el Decreto de Graciano y las Decretales prohibían, formalmente, a los monjes el ministerio parroquial[103]. Sin embargo, hay algunas disposiciones canónicas que le permiten a los monjes ocuparse de la *cura animarum* [104]. El III Concilio de Letrán (1179) prohíbe de un modo tajante el ministerio parroquial a los monjes[105].

Al ser incluidos en la categoría de *Regulares,* se podría plantear el problema de si también a los Canónigos Regulares les queda prohibido el ministerio parroquial. Tanto los Papas como los Concilios se declaran netamente favorables al ministerio de los Canónigos Regulares en sus propias parroquias. El Papa Urbano II les concede expresamente desempeñar las funciones típicamente parroquiales en sus propias iglesias[106]. Pero el ministerio parroquial de los Canónigos Regulares en las parroquias pertenecientes al clero secular era una cuestión más compleja. No hubo una definición clara hasta el siglo XVI, cuando el Papa Gregorio XIII exigió una dispensa apostólica para que los Canónigos

---

101 ARNON DE REICHESBERG, *Scutum canonicorum,* PL 194, 1514.

102 BOUIX, D., *De iure Regularium,* II, p. 10.

103 *Decretum Gratiani,* c. 2, C. XVI, q. 1: «Nemo potest et ecclesiasticis obsequiis deservire, et in canonica regula ordinate persistere», ed. FRIEDBERG, col. 761-762. Y el c. 4, C. XVI, q. 1: «Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium», *ib.,* col. 762.

104 *O. c.:* c. 5, X, 3, 35: «... per antiquos canones etiam monachi possunt ecclesiarum parochialium regimen in presbyteros ordinari»; *ib.,* col. 599.

105 *O. c., ib.,* col. 596.

106 GIROUD, Ch., *op. cit.,* 68; LABBEUS, Ph., *Sacrosancta Concil.,* XII, col. 748, 936-937 y 1088.

Regulares pudieran asumir el ministerio apostólico en una parroquia secular. Y esta decisión fue confirmada posteriormente por un Decreto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares (18-3-1671)[107]. En la misma línea se mantiene el Papa Benedicto XIV[108]. De toda esta legislación estaban exentos los Premostratenses, los cuales, desde antiguo tenían una serie de privilegios que los eximían de la dispensa apostólica para recibir beneficios seculares[109].

Teniendo en cuenta la gran pluriformidad de instituciones canonicales, no hay que extrañarse de que, en este punto del ministerio parroquial, haya habido también una gran variedad. Las comunidades de tipo eremitizante no eran tan proclives a un ministerio parroquial directo; en cambio, muchos capítulos de Colegiatas y de Monasterios canonicales poseen, desde el principio, numerosas parroquias dependientes de ellos, por la sencilla razón de que al aceptar la reforma gregoriana permanecían tal como estaban antes respecto al ministerio apostólico. Eran muchos los Obispos que unían de muy buen grado un número considerable de parroquias a algunos de estos Capítulos canonicales reformados[110].

La autoridad eclesiástica se preocupa de salvaguardar la identidad de cada vocación en la Iglesia. No se debe confundir a los Canónigos Regulares con los monjes. Cada uno tiene su propia vocación específica, e incluso su hábito propio que no debe ser usado por otros. Cada uno tiene que usar el que le corresponde, para que sea bien diferenciado en la comunidad eclesial:

> «No es lícito usurpar el hábito de aquellos que siguen un género de vida diferente: porque del mismo modo que es indecente que lleven armas como los seglares, también es deshonesto e inconveniente que vistan los hábitos de otro género de vida. En efecto, los hábitos de cada Orden se diferencian en la Iglesia, para que, viéndolos, se pueda conocer la vocación de quien los lleva o entender su género de servicio al Señor»[111].

c) *Otras actividades apostólicas.* Puesto que los Canónigos se inspiraban para su regla de vida y de misión en el ideal de la

---

107 ENGEL, L., *Collegium universi iuris canonici*, p. 815.

108 *Const. Quod inescrutabili*, 14, CJCF, I, pp. 919-920.

109 *Const. Oneroso*, 1.9, 1750, cf. GIROUD, Ch., *o. c.*, pp. 69-70.

110 GIROUD, Ch., *o. c.*, p. 75.

111 *Regula canonicorum*, 53; PL 89, 1081-1082.

comunidad primitiva de Jerusalén, tenían que extender su amor fraterno a cualquier necesidad en que se pudiera encontrar el prójimo. La atención a los pobres era su primer deber. Para ello se destinaba una parte de los ingresos de las iglesias. La hospitalidad a los pobres estaba ya bien delimitada en la Regla de Crodegango de Metz: «Se ha de nombrar a un hermano de buena conducta que acoja a Cristo en los huéspedes y en los peregrinos menesterosos; les ofrecerá a todos gustosamente lo necesario en la medida de lo posible»[112]. Cada comunidad canonical de cierta importancia construía siempre al lado de la vivienda de los canónigos, un Hospicio para los pobres y enfermos.

Mención especial tienen las *escuelas* entre los Canónigos Regulares. La educación de los niños ya estaba prevista en la legislación carolingia. Lógicamente, se daba especial importancia a la formación moral de los jóvenes, pero se les instruía también en todas las ciencias. Esta formación se dirigía especialmente a los candidatos a los ministerios eclesiásticos, pero no faltan escuelas canonicales en las que se admite a los laicos. La escuela más famosa, sin duda, fue la de San Víctor de París, fundada por Guillermo de Champeaux en 1108, de la que ofrece una bella descripción Hugo de San Víctor:

«Veo la escuela de los estudiantes. Su multitud es grande. Los hay de todas las edades: niños, adolescentes, jóvenes, ancianos; también los estudios son diversos...»[113].

Las escuelas canonicales que fueron muchas, reposaban fundamentalmente sobre la fama de un único maestro. Así: Gerberto en Reims; Bernardo Silvestre en Tours; Gilberto de la Porrée en Chartres; San Víctor de París: Guillermo de Champeaux y varios sucesores suyos, Ricardo, Hugo. La fundación de las Universidades relegó a un segundo plano las Escuelas canonicales.

Sin embargo, el centro de la vida de los Canónigos Regulares no es la Escuela, sino la Iglesia. Existen en función de ella. El culto litúrgico constituye su actividad esencial. En las Catedrales y Colegiatas se cantaba generalmente el oficio de Maitines a media noche; duraba cerca de dos horas; y retornaban al coro por la

112 *O. c.*, 45; *ib.*, col. 1077.

113 GRÉGOIRE, R., *o. c.*, 140.

mañana para el canto de Prima. Tercia, Misa Mayor y Sexta durante la mañana; Nona, Vísperas y Completas por la tarde. Con un Oficio tan largo, los canónigos Regulares no tenían mucho tiempo para el estudio. Sin embargo, existían cargos de oficio, como era el de impartir lecciones de Sagrada Escritura.

Los historiadores del arte, se preguntan por la existencia de un arte canonical, así como hay un arte cluniacense y un arte cisterciense. No abundan las muestras específicas de un arte canonical; pero la Iglesia de San Serenín de Toulouse construida por Raimundo Gayrard, canónigo de la Colegiata, puede ser considerada como el prototipo del arte canonical. Ahora bien, los Canónigos seculares fueron los grandes constructores de Catedrales, obras que duraban siglos y en las que agotaban los Capítulos todos sus recursos.

9.3. *Algunos rasgos de su espiritualidad*

Los legisladores de Aquisgrán sentían ya la necesidad de definir las características espirituales de la institución canonical recurriendo a la Sagrada Escritura, a fin de demostrar que la perfección cristiana no era patrimonio exclusivo de los monjes. Los legisladores de Aquisgrán, en efecto, se empeñan en la búsqueda de textos bíblicos que oponer «a cuantos afirman estúpidamente que solamente los monjes deben seguir la vía estrecha»[114], para pasar a afirmar de inmediato que «la institución canonical, apoyada sobre la autoridad evangélica y apostólica supera a todas las demás instituciones»[115].

Las fuentes fundamentales de la espiritualidad canonical son los sermones 355 y 356 de San Agusín. Y consecuencia inmediata del desapego agustiniano respecto a los bienes materiales, es la libertad del corazón que encuentra su expresión máxima en el celibato en el que tanto insistió la Reforma Gregoriana. De la continencia dice Felipe de Harvengt: «es una cuestión de santidad; pertenece al canónigo con sus otras tres virtudes que son la *elección específica,* la *ciencia* y la *pobreza* [116]. Lo que Felipe de

[114] *Regula Canonicorum,* c. 114.
[115] *O. c.,* c. 115.
[116] HERVENGT, F. de, *De institutione clericorum,* IV; PL 203...

Hervengt entiende por la virtud de la *elección específica,* sería llamado hoy el *carisma específico* de un Instituto religioso que es, sin duda, el fundamento de la propia espiritualidad.

Arnon de Reichesberg en su célebre obra, *El Escudo de los Canónigos,* se refiere a la disciplina ascética del ayuno, de la abstinencia, de la modestia en el vestir, y a la tonsura como signos de entrega radical a Dios; pero todo eso sin el *silencio* y el *estudio* servirían de poco, porque no se orientan de un modo directo a la finalidad apostólica de los canónigos. El canónigo tiene que contemplar en el silencio y el estudio la Palabra de Dios que después tiene que transmitir en la predicación. Al estudio se le han de dedicar por lo menos dos horas diarias «porque la lectura es, en cierto modo, el ojo de nuestro estilo de vida después de la oración y de la abalanza del Señor» [117]. El estilo de vida canonical queda bien definido en este párrafo:

«Ayuno, abstinencia, oración, lectura, además del trabajo, el cuidado y administración de numerosas iglesias, en las cuales mis servidores se esparcen para predicar la Palabra de Dios, visitar los enfermos, enterrar a los muertos, catequizar y bautizar: Creo que éste mi ministerio no sea menos agradable a Dios que el reposo del monacal o que el trabajo de los monjes» [118].

Ahí está el fundamento de la espiritualidad canonical si ésta ha de ser consecuencia del encuentro con Dios en la vida cotidiana y no mera abstracción. Como dice R. Gregoire, «todo en este estilo de vida comprometido en el servicio de las almas está dispuesto en función de aquella perfección clerical destinada a repercutir profundamente en el servicio apostólico mismo»[119].

La espiritualidad canonical es, ciertamente, deudora, en gran medida, de la espiritualidad monástica; pero ambas se diferencian también en algo fundamental: El monje *se separa* de los hombres para *estar unido a Dios,* de modo que su orientación es eminentemente *escatológica;* en cambio, el canónigo vive la comunión con Dios no distanciado de los hombres, sino en un compromiso efectivo en el ministerio pastoral[120].

---

117 Arnon de Reichesberg, *Scutum Canonicorum;* PL 194, 1507-1508.

118 Arnon de Reichesberg, *o. c., ib.,* 1514.

119 Grégoire, R., *o. c.,* pp. 79-80.

120 Grégoire, R., *o. c.,* p. 80.

El reflejo de esta espiritualidad canonical encarnada en la vida y en el ministerio apostólico, serán aquellas cuatro notas con las que Hugo de Fouilly caracterizaba la vida religiosa de los canónigos en su preciosa obrita *El Claustro del alma: Suave, dulce, serena* y *segura* [121], que evidencian un deseo de contemplación y de conocimiento del misterio de Dios que han de transmitir después en el ministerio de la cura de almas. Se trata, en definitiva, de la simbiosis estudio-contemplación-apostolado que fue la gran originalidad de San Agustín[122].

10. *Controversias entre Canónigos Regulares y Monjes*

El nacimiento de una nueva forma de vida religiosa, los Canónigos Regulares, con características y finalidades desconocidas en la Iglesia, puesto que hasta aquel momento el monacato tenía el monopolio de la vida religiosa, dio ocasión a unas controversias a cerca de la legitimidad de otras formas de perfección que no fuesen la de los monjes. En estas luchas participaron las mentes más clarividentes y más prestigiosas del tiempo: Pedro el Venerable de Cluny, San Bernardo, Abelardo, Ruperto de Deutz, Guillermo de Thierry, Anselmo de Havelberg, Felipe de Hervengt, y otros muchos.

Ahora bien, no se entenderían estas polémicas entre Canónigos Regulares y Monjes, si sólo se viera en ellas una mera rivalidad de gentes de Iglesia deseosas, ante todo, de imponer sus modos de ser y de pensar. Para entenderlas, hay que tener en cuenta el espíritu del tiempo, enteramente hostil al pasado; hostilidad provocada por los reformadores gregorianos que querían romper con toda una situación de dependencia de Iglesia respecto a los poderes seculares creada en el pasado. Había que luchar por la novedad radical que era la libertad de la Iglesia. Es significativo el hecho de que las Ordenes monásticas que nacen en este tiempo —Camaldoli, Vallumbrosa, Cartuja, Grandmont, Cister— vuelven decididamente la espalda al monacato tradicional representado fundamentalmente por los Cluniacenses.

---

[121] PL 276, 1035.

[122] GIARDINI, H., *L'ideale monastico di Sant'Agostino,* Roma, 1954, p. 12, cf. HVR I, p. 340.

Por otra parte, los Canónigos Regulares, como algo nuevo en la Iglesia, tienen que encontrar aún su puesto en ella. La aparición de nuevas verdaderas Ordenes de Canónigos como la de San Víctor y especialmente Prémontré lo cuestionan todo, porque los Canónigos Regulares no quieren ser simplemente *clérigos*, como los *clérigos seculares;* pero tampoco quieren ser identificados con los monjes.

Una vez admitida la legitimidad de los Canónigos Regulares en la Iglesia por la aprobación que reciben de los Papas, había que dilucidar las relaciones y las diferencias existentes entre Canónigos y Monjes, que se podían sintetizar en unas cuantas preguntas: ¿Cuál de las dos Ordenes es más digna? ¿En qué relación está el sacerdocio de los Canónigos con el sacerdocio de los monjes? ¿Cómo se explica la actividad pastoral directa de Canónigos y Monjes? ¿Qué Orden es más perfecta, la canonical o la monástica?

La cuestión de la mayor o menor dignidad de una Orden o de otra era una vieja cuestión[123]. Pero en el siglo XII la cuestión se planteó con nuevo ardor, tanto más cuanto que de una solución clara y definitiva dependía la legitimidad del paso de una Orden a otra. Precisamente, los Canónigos acusaban a los monjes de defender su supremacía únicamente para hacer proselitismo[124], apoyados en las grandes riquezas de sus monasterios[125] y en sus falsas virtudes[126].

En estas controversias hubo, sin duda, exageraciones y desviaciones por ambas partes. No faltaron las acusaciones innecesarias. Felipe de Harvengt acusaba de corruptos a los monjes: «algunos son considerados monjes a causa del hábito, pero no lo son por sus pésimas costumbres[127]. A lo que respondían los monjes con no menor sarcasmo: «He leído que ha habido muchos monjes santos, pero no he leído jamás que haya un solo canónigo santo»[128]. Un acuerdo entre Canónigos y Monjes resultaba imposible; porque mientras los Canónigos partían de la base de la dignidad de uno o

---

123 PL 170, 612.

124 HERVENGT, F. de, *o. c.*, IV; PL 203, 780.

125 HERVENGT, F. de, *o. c.*, *ib.*, 782.

126 HERVENGT, F. de, *o. c.*, *ib.*, 80.

127 HERVENGT, F. de, *o. c.*, *ib.*, 784.

128 *Dial. 2, Mon. II, 38; Th. Novus An. V, 1617.*

de otro *estado,* los Monjes hablaban de la perfección moral del suyo. Y una cosa es hablar de los hombres en cuanto tales y otra muy diferente hablar de los diferentes estados en que se puedan encontrar. Así no se podía llegar a ningún acuerdo, aunque no faltó algún monje perspicaz que se percató del problema y quiso darle una solución:

«Nosotros hemos dicho que el Orden monástico en alguna manera está por encima de los demás Ordenes en la Iglesia. Y esta afirmación se debe interpretar en el sentido de la *perfección evangélica* y no en el sentido de los grados jerárquicos. Confesamos y afirmamos como verdadero que el Orden del Sacerdocio es más alto que el Orden monástico en cuanto a dignidad; el sacerdote, de hecho, hace las veces de Cristo. ¿Y quién tendría la orden de ponerse por encima de Cristo?» [129].

A pesar de que en el siglo XII estas controversias no llevaron a ningún puerto, fueron, sin embargo, muy fecundas porque contribuyeron a precisar —a su modo— y a enriquecer la doctrina sobre los diferentes estados de vida en la Iglesia no solamente en el aspecto jurídico, sino, sobre todo, en el aspecto ascético-teológico; y, muy especialmente, fueron un buen instrumento para que Monjes y Canónigos, sobre todo estos últimos, fuesen más conscientes de sí mismos y de su identidad vocacional. En síntesis, se podría afirmar que aquellas encendidas y, a veces, extralimitadas polémicas entre Canónigos y Monjes contribuyeron grandemente a clarificar la noción de una vida religiosa en la que el Monje no quedaba confinado entre las cuatro paredes de su claustro, sino que también salía de él para ponerse al servicio de la comunidad cristiana cuando ello era necesario; y en la que el Canónigo Regular, apoyado en la Regla de San Agustín, se dedicaba, como razón de su ser, al ministerio pastoral, pero se retiraba a la soledad de su claustro canonical como una exigencia de su propia misión apostólica. Son, por tanto, dos vocaciones no opuestas, sino complementarias dentro de la única Iglesia.

---

[129] Citado por LUNARDI, G., *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa,* Noci, 1970.

2.
Retorno al desierto

Bibliografía

AA.VV., *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII,* Actas de la Segunda Semana Internacional de Estudio, Mendola, 1962; Milán, 1965. Se citará *L'E. in. O.* AA.VV., *Eremitismo,* DIP, 3,1224-1244. DOYÉRE, P., *Érémitisme,* DS, IV/2, 953-982. ID., *Ermites,* DDC, V, 412-429; ID., *L'érémitisme,* RAM, 32 (1956), 349-357; SAINSAULIEU, J., *Érémitisme,* RAM, 32 (1956), 349-357; SAINSAULIEU, J., *Érémitisme,* DHGE, XI, 771-787; FERRERO, F., *Eremitismo individuale in Occidente,* DIP, 3, 1245-1258; GOUGAUD, L., *Ermites et réclus,* Ligugé, 1928; ID., *Essai de bibliographie érémitique (1928-1933),* RBén (1933), 281-291; LECLERCQ, L., *La crisis del monaquismo en los siglos XI y XII,* en *Espiritualidad Occidental, Fuentes,* Salamanca, 1967, pp. 201-228; ID., *«Eremus» et «eremita». Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire,* CollCistRef, XXV (1963), 8-30; DEREYNE, Ch., *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI siècle,* RevMoyAgLat, IV, 1948; BECQUET, J., *Érémitisme et hérésie au moyen âge,* París, 1968; RASSON, A., *Un curé plébeien au XII^{e} siécle: Foulque, curé de Neully-sur-Marne (1191-1202),* París, 1905; MANSELLI, R., *Studi sulle eresie del secolo XII,* Roma, 1953; ID., *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia,* Roma, 1983; CINZIO, V., *Studi sulla Cristianità medioevale,* Milán, 1972; GRUNDMANN, M., *Religiöse Bewegung in Mittelalter,* Berlín, 1961; WERNER, E., *Pauperes Christi,* Leipzig, 1956; CANTOR, N. F., *The crisis of Western Monasticism 1050-1130,* AHR 66 (1960-1961), 47-67; LANDGRAFF, A., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente,* Barcelona, 1956; BULTOT, R., *La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III,* Lovaina-París, 1962; CLERCQ, C. de, *La législation franque de Clodovis à Charlemagne,* t. I, Lovaina-París,

1936; BLIGNY, B., *L'Eglise et les Ordres Religieux dans le Royaume de Borgogne aux XI et XII siècles,* Grenoble, 1960.

1. Las transformaciones del año 1000

1.1. *Transformaciones socioeconómicas*

Con el año 1000 empieza en Europa una nueva singladura tanto para la Iglesia como para la sociedad en general. En efecto, hay que remontarse al comienzo de esa centuria para situar allí el punto de partida de un movimiento espiritual, lento en los comienzos, acelerado en la época de la Reforma gregoriana e incontenible a partir del siglo XII hasta desembocar en la aparición de las Ordenes mendicantes en el siglo XIII.

El año 1000 fue para la Iglesia y para la sociedad el punto de llegada de aquel largo proceso de decadencia y corrupción que fue el llamado *Siglo de hierro;* pero, al mismo tiempo, fue el inicio de un proceso de recuperación general. Raul Glaber, a propósito de la aparición del arte románico, afirmó bellamente: «Pareció como si la humanidad, queriendo sacudirse sus sucios harapos, fuese a vestirse con el blanco manto de las iglesias»[1].

Entre los elementos más importantes que configuran este cambio, está la *expansión demográfica* que repercutirá fuertemente en la marcha de la sociedad especialmente en la economía. Después de una etapa de estancamiento e incluso de disminución, a finales del siglo X y comienzos del XI, se produce un incremento de la natalidad, cuyo ritmo sostenido hizo que, en un espacio no muy largo de tiempo, se duplicase la población de Europa. La multiplicación de brazos permitió una *especialización* de las tareas.

La renovación de la *agricultura* exigió mucha mano de obra para el saneamiento de tierras improductivas que ahora veían aumentar su valor. El temor ancestral ante el bosque, ante la profunda floresta, no había sido vencido todavía; aquellos hombres temerosos apenas se atrevían a entrar en esas soledades para dominarlas, para hacerlas productivas. Ahí está la inagotable fecun-

---

[1] GLABER, R., *Historiarum libri quinque,* 3, 4; PL 142, 651.

didad de esas tierras vírgenes que llevan siglos, milenios, esperando ser roturadas. Los propietarios de latifundios, especialmente los eclesiásticos, conceden feudos y fundos de cultivo a nuevas gentes. De este modo, la producción aumenta; pero, como la agricultura no es capaz de absorber toda la abundante mano de obra, afluyen a las ciudades campesinos que en la agricultura ya no encuentran ocupación. Surge así una actividad económica y social fundada en la *artesanía* y en el *comercio.* La circulación de mercancías se anima. Los caminos se pueblan y se equipan con hospederías y albergues. Los hombres escapan de sus estrechos horizontes anteriores. Los hechos y las ideas caminan con las gentes.

A los antiguos habitantes de las ciudades y de las villas se les suman ahora pequeños propietarios rurales, artesanos emigrantes de los talleres del campo, comerciantes giróvagos, extranjeros. Todos estos recién llegados fueron un factor importante de dinamismo socioeconómico que asegurará las bases del futuro progreso de los grandes núcleos urbanos. Es el primer paso que llevará a los hombres medievales de una cultura rural a una cultura urbana.

Frente a una *economía de consumo* en la que solamente se consume lo que se produce y solamente se produce lo que se consume, se abre paso la *economía de mercado.* Italia tiene los centros comerciales más importantes; Venecia y Génova envían sus navíos cada vez más numerosos hacia los puertos de Alejandría, de Bizancio, de Túnez; las ciudades del interior como Pavía, Verona, Siena, importan y exportan mercancías del Oriente, materias primas que transforman y venden. Después, las ciudades del norte, flamencas, alemanas, comercian con Inglaterra y por todo el continente. Las *ciudades,* el *dinero,* la *moneda,* son los impulsores de la nueva civilización. Este nuevo actor del drama social que es el dinero ocupará el primer puesto de la escena económico-social. Un progreso tan vivo produce una ebullición tal, que repercute sobre todos los aspectos de la civilización y de un modo peculiar sobre la visión que los hombres tienen del mundo y del mismo cristianismo. Ya no se trata de una sumisión pasiva a los dictados del clero, sino que empieza a surgir en el pueblo fiel el sentimiento de que la religión es un asunto que ha de quedar más recluido en la dimensión personal. Es el paso del *Apocalipsis* que había fascinado a las anteriores generaciones cristianas, al *Evangelio,* al Jesús del Evangelio.

Pero la riqueza generada por las nuevas técnicas agrícolas y por el comercio se reparte de un modo muy desigual. Frente a los pocos ricos, cada vez más ricos, aumenta el número de los pobres, cada vez más pobres.

Esta creciente desigualdad social trajo al mismo tiempo fuertes tensiones tanto en el campo de las ideas como en la misma organización social. El creciente esplendor económico de las ciudades impulsó a la lucha por su independencia frente a los señores feudales que se inicia en las ciudades lombardas y flamencas en la primera mitad del siglo XI, y culminará en el *movimiento comunal* de la segunda mitad del siglo XII. Este movimiento comunal dirigía también sus dardos contra la institución eclesial, y no sólo por el afán de independizarse de su dominio temporal, sino también a causa del mismo evangelio, cuyas enseñanzas contrastaban con aquella Iglesia poderosa y rica[2].

1.2. *Transformaciones intelectuales*

Las transformaciones socioeconómicas causaron, a su vez, profundas transformaciones intelectuales. El desarrollo de las comunicaciones que promovieron el comercio y, después a gran escala, las Cruzadas, acrecentó la curiosidad del hombre occidental. Al entrar en contacto con la cultura antigua, se abrieron nuevos horizontes a la cultura occidental de la Edad Media. Y, por otra parte, la necesidad en que estaban los reformadores gregorianos de justificar sus innovaciones en la disciplina eclesiástica, obligó a un mayor rigor intelectual que aportase argumentos válidos contra la praxis eclesial anterior.

Por otra parte, la cultura tradicional, elaborada y transmitida por los monasterios, ya no respondía a las nuevas exigencias derivadas de las transformaciones operadas en la Iglesia y en la sociedad. La cultura monástica se basaba en el estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres; y tenía una finalidad eminentemente litúrgica. La cultura monástica pretendía *reconducir* todas las cosas a Dios. También los nuevos intelectuales del siglo XI parten del estudio de la Palabra de Dios, pero con pretensiones más

---

[2] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Iglesia y realidad socioeconómica,* en AA.VV., *Iglesia y sociedad,* Barcelona, 1977, pp. 227-228.

científicas y con un mejor manejo del razonamiento. Este nuevo enfoque de la Sagrada Escritura desemboca en una mayor proximidad de los fieles a la realidad evangélica.

En este despertar de las inteligencias no había nada peligroso ni extraño. La inteligencia permanece profundamente enraizada en la fe. Pero la razón se plantea ya los problemas más acuciantes del misterio revelado. La fe sigue como base de la sociedad y de la cultura medievales. Pero el centro de esa cultura ya no es el monasterio, aunque el siglo XI contempla el florecimiento cultural del monasterio de Bec con sus dos grandes maestros: Lanfranco y Anselmo de Canterbury. Los monasterios cierran sus puertas a los alumnos externos y se concentran en la formación de sus propios candidatos. A ello contribuye la actitud de la jerarquía eclesiástica que impulsa y potencia las *Escuelas catedralicias* que preanuncian las futuras universidades. La *Escolástica* será el resultado más específico de estas nuevas Escuelas de las que estarán ausentes los monjes. Los maestros del futuro serán los Canónigos Regulares y los Frailes Mendicantes[3].

El fracaso de las escuelas monásticas, a pesar de que algunas lucharán contra la competencia de las Escuelas catedralicias, como Fleury-Sur-Loire, Reichenau y Corbi, en el Continente, Malmesbury y Lichfield en Inglaterra, y Bangor y Clonard en Irlanda, es una señal evidente de la incapacidad de los maestros monásticos para adaptarse a las nuevas exigencias de la cultura.

1.3. *Transformaciones espirituales*

Las transformaciones socieconómicas y culturales permiten imaginar las transformaciones que se operaron en el sector religioso y espiritual.

En el siglo XI, después de la conversión de los normandos, de los húngaros y de los rusos, toda Europa es ya cristiana. Aunque sería más exacto afirmar que toda Europa está bautizada, pero le falta mucho para estar cristianizada. No obstante, el germen cristiano lo lleva dentro. Todo será cuestión de esperar a que Europa vaya germinando y madurando en cristiano. A lo largo del si-

---

[3] LANDGRAFF, A., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente,* Barcelona, 1956.

glo XI, debido, sin duda, a la acción de los monasterios, aunque no de un modo exclusivo, se fue despertando en los fieles la conciencia de una mayor exigencia de comportamientos verdaderamente evangélicos. El gran medio de que para ello se valieron los monjes, fueron los *movimientos de paz* y la reforma del *soldado cristiano.*

El *soldado cristiano* es el caballero de noble familia que se obliga al servicio militar por su Señor. Pero a finales del siglo X y principios del siglo XI, el soldado cristiano, además de sus obligaciones de vasallo hacia su Señor, asume compromisos ético-religiosos en favor de los débiles y de la Iglesia.

Fueron los cluniacenses quienes primero propagaron la idea de la *Paz de Dios* [4]; pero fue el Sínodo de Charroux (989) el que le dio rango oficial en la Iglesia. Su finalidad era la paz entre los cristianos, aunque para ello hubiera que hacer la guerra. Esta especie de guerra religiosa es enteramente de origen eclesiástico; no depende ni de los reyes ni de los señores feudales. La Iglesia les daba a estas *milicias de paz* unos *estandartes de paz,* cuyos portadores eran, con frecuencia, los mismos sacerdotes. Estos soldados constituían una especie de *Acción Católica* que combate por la Iglesia y por Cristo. El *soldado cristiano* fue un producto típicamente medieval, fruto de la unión estrecha entre la Iglesia y la cultura de los pueblos germánicos tan enfatuados con su espíritu belicoso, al que ni la misma religión cristiana podía frenar enteramente. Sin embargo, esta *milicia cristiana* supuso una más profunda cristianización de la vida social, ennobleciendo también ese mismo espíritu belicoso. Las futuras *Ordenes militares* estarán en esta misma línea hasta dar al espíritu guerrero un matiz específicamente religioso. Evidentemente, esta sacralización de la guerra hay que explicarla y entenderla dentro de una coyuntura en la que la mística del amor podía compaginarse con la exaltación de la caballería, como sucederá de un modo eminente en San Bernardo[5].

La Reforma gregoriana impulsó a los fieles en esta misma dirección de una mayor exigencia moral de la que los propios clérigos tendrían que dar ejemplo. Los reformadores fomentaron entre el pueblo fiel una actitud religiosa más sensible al amor que al

---

4 HVR I, 532.

5 HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media,* Madrid, 1967, pp. 101-116.

temor tradicional que caracterizaba las relaciones con Dios en los primeros siglos medievales. La Reforma gregoriana trajo también consigo una renovada atención a la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada fiel cristiano. Pero este renacimiento de la devoción al Espíritu Santo no se quedó en el ámbito de la mera intimidad personal, sino que repercutió en la sociedad. Por todas partes surgieron empresas, incluso económicas, puestas bajo el patrocinio del Espíritu Santo. Las peregrinaciones, de tanto arraigo en el pueblo, estuvieron ligadas en su más profunda inspiración al Espíritu Santo. Por las más diversas rutas de la peregrinación a Tierra Santa, a Roma, a Santiago de Compostela, y a algunos santuarios de cierta importancia, se levantaron hospitales y hospederías colocadas bajo la protección del Espíritu Santo. Algunas Ordenes monásticas fundadas a finales del siglo XI, como la de Grandmont (1076) parten de una explícita referencia al Espíritu Santo.

Ahora bien, las nuevas corrientes espirituales no se avienen con el monacato tradicional que se sigue considerando como una ruptura total con el mundo, mientras que en este tiempo la piedad impulsa hacia el servicio a los hermanos sin abandonar el mundo; es decir, se pretende integrar la piedad cristiana explícitamente en el entramado mismo de la sociedad.

Hasta ahora, quienes ambicionaban una verdadera renuncia al mundo como peculiar modo de santificación personal, ingresaban en un monasterio, pero ahora las opciones no van por ahí; se orientan hacia el desierto, hacia la soledad. Estos hombres nuevos ya no llaman a las puertas de los monasterios benedictinos, cluniacenses o no. El monacato tradicional desde finales del siglo XI experimenta una gran decadencia que no tiene sus causas, como en el pasado, en una relajación de tipo moral, sino en una falta de adaptación a las nuevas circunstancias del mundo y de la Iglesia. Pedro el Venerable de Cluny, por ejemplo, se esforzó por restaurar el monacato cluniacense; pero una restauración ya no era suficiente por entonces. La sociedad y la Iglesia pedían otra cosa. La vida monástica había cumplido un ciclo más dentro de su multisecular historia. Y así como los monjes habían dado respuestas válidas para un tiempo determinado, las nuevas circunstancias exigían otra clase de respuesta, sin que, por ello, el monacato dejara de tener una plena vigencia en la Iglesia desde su inspiración más genuina.

2. Las insuficiencias del monacato

Las transformaciones socioeconómicas, intelectuales y espirituales, plantearon serios problemas al monacato tradicional. La nueva situación económica, tanto agrícola como artesana y, sobre todo, comercial, supuso un duro golpe para la organización económica de los monasterios, porque los monjes no se preocuparon por las nuevas estructuras comerciales; lo cual supuso un quebranto para su economía.

Es cierto que Pedro el Venerable reformó profundamente los métodos de trabajo y la organización económica no sólo en la Abadía de Cluny, sino también en muchos otros monasterios dependientes de ella. Mérito importante en este renacer económico de Cluny reposa sobre los hombros de los *Hermanos conversos*. Fue el propio Pedro el Venerable quien introdujo esta nueva categoría de monjes en los monasterios cluniacenses, pero no fue él quien la inventó[6]. Los Hermanos conversos formaban parte de la comunidad monástica, encargándose fundamentalmente de las explotaciones agrícolas y de los trabajos domésticos. Los cluniacenses mantuvieron su poderío económico, pero al faltarles la adaptación a los nuevos sistemas agrícolas, los monasterios se convirtieron en simples renteros, entregando sus vastos dominios fundiarios en arrendamiento a colonos que no siempre estaban en condiciones de cumplir con sus compromisos. Ante la falta generalizada de recursos económicos, muchos monasterios, especialmente los de mujeres, se vieron en la necesidad de reducir el número de miembros. Esto ocasionó una lamentable decadencia.

En la Edad Media, la pérdida de poder económico implicaba la pérdida del poder político y social. De este modo, el gran influjo ejercido por el monacato en la vida política y social empieza a perder relevancia. Por otra parte, el influjo intelectual también disminuye, porque el cultivo de la inteligencia se desplaza a otros centros. Los monjes cluniacenses, por su conexión familiar con la nobleza, no estaban en condiciones de sintonizar con la nueva mentalidad urbana ni con la burguesía que se ha afianzado en litigio permanente con los señores feudales.

La nueva economía de mercado, basada no ya en el intercambio de los productos de la tierra, sino en el dinero, crea un proble-

---

[6] Cf. Cap. I, nota 56.

ma adicional al monacato tradicional. Se trata de la *pobreza.* La pobreza monástica es cuestionada no solamente por la reaparición del dinero, sino también por exigencias evangélicas. La tradición monástica, desde los orígenes del cenobitismo pacomiano, exigía la más absoluta pobreza personal a los monjes en cuanto individuos, pero hasta ahora no se había cuestionado nunca la propiedad comunitaria del monasterio; es más, se consideraba la prosperidad económica de los monasterios como un signo de la benevolencia divina, al estilo de las bendiciones de Dios en el Antiguo Testamento. Los monjes aniquilaban dentro de sí mismos todo afán de propiedad, pero les parecía natural esforzarse para que el monasterio acumulase todo los bienes temporales posibles.

Mientras la economía se basaba en la producción de la tierra, las diferencias entre ricos y pobres no se demostraban tan ostentosas, porque todos, quien más y quien menos, fuesen latifundistas, pequeños propietarios, o incluso simples siervos de la gleba, sacaban de la tierra lo necesario para la propia subsistencia. Pero la *economía de mercado* fue causa de que gentes avispadas acumulasen en poco tiempo sumas enormes de dinero con las que podían satisfacer, no sólo sus necesidades vitales, sino importar de tierras lejanas mercancías superfluas con las que ostentar su riqueza.

Esta diferencia entre ricos y pobres es el punto de partida para unas nuevas exigencias espirituales, especialmente después de las luchas entre el Papado y el Imperio en tiempos de Gregorio VII (muerto en 1085). Desde una perspectiva providencialista que, en la Edad Media pudo tener muchos componentes supersticiosos de tipo fatalista, se empezó a considerar la pobreza, en cuanto carencia de bienes materiales, como una *prueba* enviada por Dios para comprobar la fidelidad del cristiano en la línea veterotestamentaria del libro de Job. Y, por lo que a la espiritualidad monástica se refiere, se da un paso más. La pobreza ya no es entendida como un simple medio ascético en cuanto que el despojamiento de los bienes materiales facilita la contemplación y el encuentro con Dios, sino que de la idea tradicional de *renuncia,* con la que se identificaba al monje[7], se pasa a la idea de *desprecio* de los bienes materiales[8].

---

[7] HVR I, 179-183.

[8] Bultot, R., *La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III,* Lovaina-París, 1962.

Esta nueva manera de entender la pobreza cuestiona profundamente a los hombres de esta época: ¿Cómo se ha de practicar la pobreza evangélica: en la *dorada mediocridad* de que habla el poeta latino y que se vivía en los monasterios en los que el monje personalmente no poseía nada, pero al que tampoco le faltaba nada, o en la *desnudez total* que implica la renuncia, incluso a la propiedad comunitaria?

En realidad, los monjes tradicionales, especialmente los cluniacenses, no se plantearon el dilema; y, por consiguiente, hacían compatibles las grandes riquezas acumuladas durante siglos por los monasterios con la pobreza personal más radical. El dilema se lo plantearon, en cambio, los hombres nuevos del siglo XI, particularmente después de la Reforma gregoriana. Y ante ellos se presentaba un doble camino que podía recorrer sucesivamente una misma persona: Hubo quienes optaron por una pobreza más exigente que la monástica tradicional, pero permaneciendo dentro de las estructuras comunitarias. Entran en esta categoría aquellas reformas basadas en una pobreza más estricta dentro del monacato benedictino y, sobre todo, aquellas Ordenes nuevas que sin entrar en la estructura de lo que serán las futuras Ordenes mendicantes, ya admiten la pobreza comunitaria. Es el caso, por ejemplo, de la Orden de Fontevrault. Pero hubo también quienes optaron por una pobreza más radical y absoluta, consistente en seguir *desnudos* a Cristo desnudo, al margen de cualquier institución monástica. Son los nuevos eremitas o solitarios independientes.

Esta oleada de nuevos eremitas constituye una novedad en la Iglesia; no se trata propiamente de un retorno a las fuentes del primer eremitismo del siglo IV, porque tiene una serie de componentes que hacen de él algo verdaderamente nuevo en la comunidad cristiana de Occidente, respecto incluso al eremitismo proveniente de la época carolingia. Una de las raíces de este nuevo movimiento eremítico está en la institución de la *iglesia privada;* y otra, en la *exención monástica,* porque estas instituciones frente a la organización eclesiástica carolingia que quería a clérigos y a monjes perfectamente encuadrados en las estructuras eclesiásticas y político-administrativas, favorecieron el *particularismo* y la *fragmentación* de las instituciones eclesiásticas tradicionales. Por esa brecha pudo entrar más fácilmente la tendencia eremítica independiente, en contraposición a la época anterior en la que tam-

bién hubo eremitas, pero perfectamente encuadrados dentro de la estructura monástica tradicional o, por lo menos, en una dependencia de las jerarquías eclesiásticas locales. Es más, durante la época carolingia se luchó directamente contra la tendencia incipiente de un eremitismo independiente[9].

El eremitismo del siglo XI presenta un carácter de ruptura no sólo respecto al mundo, sino también respecto a la Iglesia institucional, en lo cual coincide con el primer eremitismo del siglo IV. Con el año 1000, la Iglesia entra en una nueva época, del mismo modo que con la paz constantiniana la Iglesia del siglo IV entró en unas coordenadas históricas que le exigían una nueva mentalidad y una nueva organización. Sin embargo, las coordenadas históricas del año 1000 eran muy diferentes de las coordenadas históricas del siglo IV.

3. Espiritualidad del eremitismo medieval

3.1. *Diversas clases de eremitas*

Como dice Jean Leclercq, en la Edad Media no hay *eremitismo,* sino *eremitas.* Y estos eremitas son especialmente anárquicos, careciendo de una organización específica[10]. No obstante, es posible clasificarlos en cuatro grandes grupos a los que, por supuesto, no se les puede conceder un valor absoluto, sino muy relativo. Es preciso tener en cuenta que el eremitismo constituye un caso verdaderamente límite dentro de la comunidad eclesial. Los eremitas, cada uno de ellos por su lado, van en busca de la perfección cristiana y llegan tan lejos como se lo permiten sus propias posibilidades en la aplicación de determinados medios ascéticos entre los que sobresale lo que es una característica común a todos: la búsqueda de la soledad, con todo lo que ella significa de alejamiento de la sociedad, tanto desde la perspectiva geográfica como desde las perspectivas psicológica y eclesial[11].

No obstante, en la multiplicidad del eremitismo medieval, se pueden establecer cuatro grandes bloques más o menos homogéneos:

---

[9] CLERCQ, C., *La législation franque de Clodovis à Charlemagne,* t. I, Lovaina-París, 1936, pp. 133-138; 301-303.

[10] LECLERCQ, J., *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an Mil,* en L'E., in O., p. 31.

[11] LECLERCQ, J., *o. c.,* p. 37.

a) *Eremitismo monástico.* La Regla de San Benito[12] ha previsto la posibilidad de que algún monje, después de haberse entrenado en la vida comunitaria, abandone el monasterio para vivir en la soledad más estricta; pero sin abandonar su condición jurídica de monje cenobita; sometido, por tanto, a la obediencia a su propio abad y a la estabilidad en su monasterio. Deseosos de un mayor rigor ascético y de una mayor libertad para entregarse a la oración continua, se alejaban de la comunidad monástica para que «su estilo de vida no fuera ocasión de turbación para los más débiles»[13]. Pocos serán los monasterios medievales que no conozcan, en alguno de sus predios o en alguna montaña próxima, la presencia de alguno de sus monjes entregado a la vida solitaria.

b) *Eremitismo independiente.* Estos eremitas no dependen de ninguna institución monástica. Son los que le dan su colorido y su especificidad al movimiento eremítico del siglo XI. Empiezan por elegir un sitio donde establecer su morada. Hay quienes permanecen allí para siempre; pero abundan también quienes después de algún tiempo de estabilidad en el mismo sitio, caminan de una parte para otra como peregrinos, repitiendo, en cierto modo, el destierro voluntario practicado a gran escala por los monjes irlandeses de los siglos VII y VIII[14]. Como dice Cinzio Violante, «la inestabilidad de los eremitas independientes, su excardinación de los cuadros tradicionales de la organización eclesiástica y su peregrinar son elementos que corresponden muy bien al nuevo aspecto de *movilidad* que caracteriza a la sociedad de esta época fuertemente configurada por el renacimiento urbano, por el tráfico comercial y por la circulación monetaria»[15]. El eremitismo independiente es una ruptura frente a las instituciones eclesiásticas, a la manera de lo que fue el monacato del desierto del siglo IV, pero ahora hay que añadir que significa también una ruptura respecto a la misma estructura del monacado anterior.

c) *Reclusos.* La reclusión es una forma de eremitismo más severa. El eremita vive recluido en una celda o en un eremitorio de donde no sale jamás. Con mucha frecuencia las celdas de los

---

12 SAN BENITO, *Regula monachorum,* c. 1.

13 *Vita Jacobi,* ActaSSBen, IV, II, p. 21.

14 HVR I, 431.

15 VIOLANTE, C., *Studi sulla cristianità medioevale,* p. 140.

reclusos o reclusas estaban contiguas a una iglesia o ermita con una apertura en la pared por donde podían seguir los oficios litúrgicos. La reclusión se practicó en el eremitismo antiguo, especialmente en Siria[16]. En Occidente, la reclusión aparece más tardíamente. La primera referencia que se tiene pertenece a los *Diálogos* de San Gregorio Magno[17]. El VII Concilio de Toledo (646) establece algunas restricciones para este estilo de vida[18]. En Occidente es, a lo largo de los siglos XI y XII, cuando se organiza a gran escala esta forma de vida eremítica. Pero la forma más habitual de reclusión es de tipo monástico; es decir, algunos monasterios tienen algunas celdas para monjes que después de haber vivido en comunidad eligen la reclusión. No faltan, incluso casos en los que monasterios masculinos tienen reclusas en celdas fuera de la clausura, pero contiguas a su iglesia, ocupándose los monjes de la atención material y espiritual de estas mujeres. A veces es una comunidad entera la que vive en reclusión. Se conocen algunas comunidades de reclusos como los *Eremitas de San Ambrosio* en Gubbio; pero son más abundantes las de reclusas[19]. Sin embargo, los Concilios IV de Letrán (1215) y II de Lión (1274) se muestran contrarios a este tipo de comunidades.

d) *Congregaciones de eremitas.* Tienen un gran parecido, por lo menos al principio, con las antiguas lauras de Palestina. Estas Congregaciones son, con frecuencia, el punto de llegada de una evolución del eremitismo independiente. Se trata, en definitiva, de un eremitismo matizado de cenobitismo. La preocupación por la vida solitaria no acaba en estos eremitas con la dimensión de sociabilidad. Incluso los eremitas más estrictos tenían oportunidad de encontrarse con otras personas que se aventuraban a pasar por aquellos parajes inhóspitos. Es una buena ocasión para cumplir las obras de la *misericordia eremítica* entre las que sobresale la hospitalidad[20].

El eremitismo medieval no expresa un concepto unívoco, sino más bien análogo, e incluso equívoco. Es tan grande la pluriformidad, que resulta imposible reducirlo a una unidad coherente.

---

16 HVR I, 280-281.

17 GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, III, 16.

18 MANSI, X, 769.

19 GOUGAUD, L., *Ermits et réclus*, Ligugé, 1928; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., *Emparedamiento en Astorga*, Yermo, 16 (1978), 21-44.

20 *Vita sancti Theani, ActaSS*, enero, I, p. 380.

Hay quienes prefieren la soledad, lejos de toda aglomeración urbana; pero no faltan quienes viven en las inmediaciones de las ciudades o en valles prósperos frecuentados por los campesinos. Hay quienes se pasan del cenobio a la soledad más estricta; pero abundan también quienes evolucionan de la soledad hacia la comunidad. Y hay eremitas que, después de una larga permanencia en la soledad, retornan al mundo como predicadores itinerantes y, después de reunir discípulos con los cuales han formado una comunidad no tardan en enviarla a la soledad, lejos del ruido mundanal[21].

3. *Las constantes del eremitismo medieval*

¿Qué buscaban estos eremitas al emprender la vida solitaria? Para responder a esta cuestión, es preciso saber lo que ellos criticaban o lo que no querían en aquella concreta situación del monacato, de la Iglesia y de la sociedad.

El monacato cluniacense era objeto especial de sus críticas, explícitas, unas veces, e implícitas, otras; de palabra, algunas veces; y, por su estilo de vida, siempre. Razón para esas críticas no faltaba dentro de la institución cluniacense y también en las demás. Pero de un modo especial giraban en torno al excesivo poder social y económico. Lo mismo que el clero secular, también los monjes se preocupaban en exceso por ensanchar su patrimonio material. Riqueza y poder político, fueron el resultado natural de los esfuerzos seculares de los monjes. Muchos monasterios se fueron transformando en establecimientos de crédito con lucrativas operaciones prestamistas que, con frecuencia, eran tachadas de usura y de avaricia. Y no menor fue la evolución social. De una vida retirada del mundo, los monjes han pasado a una vida con fuerte influjo en la sociedad circundante; empezaron por recibir ciertas inmunidades hasta convertirse en muchos casos en auténticos señores feudales, con soberanía temporal incluida, desde la época otoniana.

Evidentemente, esta situación de los monasterios benedictinos contrastaba, en gran medida, con la letra y, sobre todo, con el es-

---

[21] MEERSSEMAN, G. C., *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, en L'E, in O., p. 165.

píritu de la Regla de San Benito. El trabajo manual, tan recalcado por San Benito como una llamada permanente a un estilo de vida pobre, austera y sencilla, ha sido abandonado progresivamente, con la consiguiente transformación en un estilo de vida aristocrática y señorial. Es lógico que este monacato no haya sido atrayente para los nuevos espíritus que han redescubierto la pobreza del Jesús del Evangelio.

Aquella Iglesia y aquella sociedad contradecían hasta la evidencia los ideales cristianos más genuinos. Se trataba de una Iglesia poderosa y rica en evidente contraste con la Iglesia de los orígenes. Y se trataba también de una sociedad que infringía descaradamente la fraternidad evangélica cimentada en el amor mutuo. También las desigualdades entre los cristianos medievales contradecían aquella igualdad fundamental de los cristianos de la Iglesia primitiva.

Estos nuevos eremitas, como contestación de la Iglesia, del monacato y de la sociedad, no quieren saber nada del confort monástico, ni de la instalación de la Iglesia institucional, ni de aquella sociedad fundamentada en la desigualdad porque el cristiano de verdad, tal como se lo muestra ahora el evangelio redescubierto, es un *viajero,* un *exiliado,* un *itinerante,* un *soldado,* que se marcha de nuevo al desierto, a la soledad, para luchar contra el diablo y contra todos los enemigos del hombre verdaderamente cristiano[22]. Por lo que estos eremitas critican y rechazan, se puede deducir cuáles van a ser las *constantes* de su espiritualidad:

a) *Vida solitaria.* «De nuevo, como en el siglo IV, la *huida hacia el desierto* es una característica de esta renovación de la vida religiosa en la Iglesia occidental a lo largo del siglo XI y primera mitad del siglo XII. El *desierto,* para estos nuevos eremitas, es el bosque, la floresta, con la consiguiente inseguridad proveniente del clima, del hambre, de la enfermedad, sobre todo de las enfermedades psicológicas que la misma soledad lleva consigo. Ahora bien, la soledad tiene sus propios matices en este nuevo eremitismo. No es tan estricta como en el eremitismo del siglo IV. Entre los eremitas, hay quienes viven en la soledad más radical en medio de los bosques, en montañas apartadas, en lugares verdaderamente inaccesibles. Pero también hay quienes viven en medio de valles fértiles cerca de las ciudades; y los hay itinerantes que men-

---

[22] BLIGNY, B., *L'Érémitisme et les Chartreux,* en L'E. in O., p. 249.

digan de puerta en puerta. Este eremitismo está muy unido al afán de peregrinar, hasta el punto de que se puede hablar de un *eremitismo peregrinante;* o, quizá mejor, de una *peregrinación eremítica.* De hecho, el lenguaje y la opinión popular no siempre han distinguido, sino más bien confundido, al *peregrino* y al *ermitaño* o *eremita*[23]. Hay también quienes intentan conjuntar la vida solitaria con el cenobitismo. Frente a las poderosas y ricas comunidades de *monjes seculares,* surgen las nuevas comunidades eremíticas quie prefieren los lugares apartados, lejos de las ciudades. *Monjes seculares,* era una calificación despectiva con la que los nuevos eremitas designaban a los monjes tradicionales que no eran capaces de vivir lejos del mundo habitado, conforme a las exigencias del monacato primitivo[24].

Estos nuevos eremitas, especialmente los eremitas independientes, aparecen en la literatura medieval con mucha más frecuencia que los monjes, porque en su contacto con la gente causaban, sin duda, más admiración. Como dice Gougaud, «un personaje como el eremita tan anticonformista por su propia naturaleza, no raramente extravagante, a veces excepcional y heroico en sus empresas, podía aparecer a la mentalidad popular como maravilloso y hacer surgir las más coloridas leyendas»[25].

Por otra parte, los eremitas de los siglos XI y XII no abandonan el mundo, porque constituye un peligro para su vida cristiana, como acaecía con los anacoretas de los primeros siglos monásticos, sino porque lo desprecian[26]. Sin embargo, este desprecio no elimina todo contacto con el mundo. El desprecio implica la renuncia y, por consiguiente, la liberación de todas las cosas, pero el eremita no rechaza el contacto con las gentes.

b) *La pobreza.* La pobreza se desplaza del modelo de la comunidad primitiva (Hch 4,32-35), donde se ponía en común todo lo que se tenía, y se distribuía a cada uno según su necesidad, practicado en los monasterios, al modelo de Jesús que no te-

---

[23] LECLERCQ, J., *«Eremus» et «eremita». Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire,* ColCistRef, XXV (1963), 8-30.

[24] *Liber de restauratione sancti Martini Tornacensis,* ed. G. WAITZ, MGH, SS, XIV, p. 36: «Postea cognovit... (Odo) a monachis juxta urbem habitantibus, quos «populares sive saeculares» quidam nominant, non ex toto antiquorum instituta posse observari».

[25] GOUGAUD, L., *o. c.,* pp. 51-52.

[26] BULTOT, R., *o. c.,* p. 23.

nía donde reclinar su cabeza (Lc 9,58). El eremitismo independiente entra, así, en polémica con la pobreza, tal como era practicada entonces en los monasterios de Cluny. Pero no tenía solamente esta finalidad polémica, sino que, a través del más absoluto despojamiento de los bienes materiales, se pretendía alcanzar la contemplación, el encuentro con Dios. Frente a Dios, el eremita está solo, despojado de todo, pero no separado de los demás. Sin duda, la espiritualidad eremítica de estos siglos es la expresión más abierta hacia más libres experiencias religiosas personales.

También las nuevas Congregaciones eremíticas rechazan las formas tradicionales de pobreza. En acres disputas con el monacato cluniacense, critican los edificios suntuosos y las rentas, los grandes latifundios y la pomposidad del culto en las espléndidas iglesias monacales. Frente a la pobreza radical del monje y a la riqueza de la comunidad, se exige ahora la pobreza personal y la pobreza comunitaria. Se adoptan hábitos de color marrón o blanco, es decir, del color de la lana natural, sin teñir; se procura una mayor sencillez en las iglesias y en los utensilios del culto, en un notable contraste con el esplendor y la solemnidad de las ceremonias realizadas en la Basílica de Cluny, la más grande y magnífica de toda la Cristiandad. Se trata del estilo de pobreza del que nada posee y que tiene que trabajar y, si es necesario, mendigar para conseguir el sustento de cada día.

El trabajo manual, tan en desuso en las abadías cluniacenses[27] es muy importante; más importante incluso que la misma soledad. Hasta el punto de que, si es preciso, se acortan los oficios litúrgicos a fin de cultivar la tierra[28]. Esta exigencia de pobreza se acentúa cada vez más en los eremitas independientes. Se llaman a sí mismos *pauperes Christi,* los pobres de Cristo; expresión que designaba un género de ascetismo en el que la pobreza y la soledad constituyen el contexto más propicio para la auténtica oración.

Este estilo de pobreza adquiere ya un carácter franciscano; preanuncia las Ordenes Mendicantes[29]. Pero era muy difícil, por no decir imposible, el ideal de una pobreza comunitaria dentro de las estructuras del monacato anterior, e incluso dentro del mona-

---

[27] DOYRÉE, P., *Érémitisme..,* cc. 953-982.

[28] *Vita sancti Bernardi Thironensis,* c. 7, PL 145, 1404.

[29] DEREYNE, Ch., *Odon de Tournai et la crise du Cénobitisme au XI^e^ siècle,* en «Revue Moyen Âge Latin», IV (1948), 149.

cato reformado. Es el caso de Vallumbrosa que, a pesar de haber nacido, conforme al propósito de San Juan Gualberto, con un drástico rechazo de cualquier propiedad, como un intento de realizar la más severa vida de pobreza eremítica dentro del ámbito bien cerrado del cenobio, acabó, a finales del siglo XI, siendo propietaria de Iglesias y Prioratos en gran número[30]. A mediados del siglo XII, la mayor parte de las comunidades eremíticas fundadas en el siglo anterior en Francia, se habían transformado en cenobios o se habían integrado en el Cister, en Prémontré o incluso en Cluny, retornando a la forma tradicional de pobreza[31].

Solamente con la aparición de las Ordenes Mendicantes se encontrará una solución original y adecuada al problema de la pobreza personal y comunitaria.

c) *Apostolado.* El apostolado distingue fundamentalmente a los eremitas de los siglos XI y XII de sus antecesores los eremitas del siglo IV. Los primeros monjes, tanto los anacoretas como los cenobitas pacomianos, renunciaban a toda clase de *apostolado directo.* Sin duda, los monjes de los desiertos de Egipto, de Siria o de Palestina, eran apóstoles; su apostolado alcanzaba al corazón mismo de la Iglesia por su compromiso ascético. También los eremitas medievales son apóstoles por su ascesis; pero su apostolado no se para ahí, sino que se dedican también a una actividad apostólica directa, como consecuencia de su mayor apertura al mundo.

Sin embargo, el eremita no es un apóstol como los secuaces de los movimientos pauperísticos de la segunda mitad del siglo XII que abrazaban la *predicación itinerante* al estilo de los Apóstoles. Este apostolado eremítico se realiza al margen de la Jerarquía eclesiástica, es decir, sin una *misión canónica.* Los eremitas, tan dados a la peregrinación, aprovechan su encuentro con las gentes para evangelizarlas.

La predicación itinerante de los eremitas era algo desusado en la Iglesia; pero la Reforma gregoriana facilitó esta misión. El punto de partida está en el hecho de que el Papa Gregorio VII pro-

---

30 BOESCH, S., *Giovanni Gualberto e la vita comune del clero nelle biografie di Andrea da Strumi e di Atto da Vallombrosa,* en «Vita comune del Clero», vol. II, 228-235.

31 BECQUET, J., *L'érémitisme clerical et laïc dans l'Ouest de la France,* L'E. in O., pp. 182-202.

movió el acceso de los monjes al sacerdocio a fin de confiarles las parroquias rurales fundadas o asumidas por los abadías cluniacenses en un tiempo en que los sacerdotes seculares dejaban mucho que desear por la doble plaga del nicolaísmo y de la simonía. Estos no aceptaron fácilmente esta medida, apelando a que los monjes están muertos al mundo y no deben asumir el ministerio ordenado, aunque en el fondo defendían sus intereses económicos. Por eso el Papa Urbano II en el Concilio de Nimes (1096) rechazó la opinión contraria a la ordenación sacerdotal de los monjes, afirmando, incluso, que los monjes son más aptos para el ministerio pastoral que los mismos clérigos seculares, porque viven según la regla apostólica[32].

Los eremitas creyeron que también a ellos se referían los cánones del Concilio de Nimes, porque también ellos vivían según la regla apostólica y «estaban muertos al mundo»; pero Urbano II se refería solamente al ministerio parroquial, porque solamente en las parroquias regidas por monjes o por clérigos seculares se administraba el bautismo.

No consta cuándo la Jerarquía eclesiástica se reservó el permiso de predicar, aunque el primer caso conocido de un permiso explícito de predicar concedido por la Santa Sede, parece ser el de Gregorio VII al monje Wederico, de la abadía de San Pedro de Gante, a quien se califica como *magister pauperum,* maestro de los pobres, expresión que se acuñó más tarde para significar la forma de predicación de Pedro el Ermitaño, de Roberto d'Arbrissel, de Bernardo de Thirón, etc. El autor del *Chronicon Afflige-mense*[33] afirma que Wederico de Gante no era el único que ejercía la predicación itinerante.

Se puede afirmar que en tiempos de Gregorio VII se crea, pues, un nuevo género de ministerio sacerdotal, el de *predicador itinerante* con licencia de la Santa Sede, por encima de las jerarquías locales. Pero lo que en un principio era oficio de sacerdotes, fuesen monjes o clérigos seculares, muy pronto empezaron a ejercerlo, con permiso de la jerarquía o sin él, algunos eremitas, los cuales alegaban como fundamento de su derecho de predicar aquellas palabras del biógrafo de Bernardo de Thirón: «Por la

---

[32] MANSI, II, 934-935. Cf. DEREINE, Ch., *Le problème de la cura animarum chez Gratien,* «Studia Gratiana», II (1954), 307-318.

[33] MGH,SS, IX, 407-408.

virtud de la mortificación se alcanza la licencia de la predicación»[34].

El Papa Calixto II quiso poner un freno a esta predicación incontrolada, intentando conectarla con algún título eclesiástico. Pero todo fue inútil porque, precisamente, a partir de su pontificado, fue cuando se incrementó esta predicación laical itinerante. El Papa Inocencio III, a finales del siglo XII y principios del XIII, retornó de un modo oficial, a la idea de Gregorio VII, concediendo a Fulco, antiguo párroco de Neuilly, la licencia de la predicación itinerante, el cual acabó fundando una congregación de clérigos dedicados a este ministerio[35]. El propio Inocencio III en el Concilio IV de Letrán (1215) mandó instituir predicadores itinerantes en todas las diócesis[36]. Pero se trata de un tiempo en el que los Mendicantes han asumido ya la predicación itinerante como algo específico suyo[37].

4. Legislación

La vida eremítica, desde sus mismos orígenes, se caracterizó por la independencia; no constituía ningún estamento jurídico en la Iglesia. Solamente a causa de los abusos de algunos monjes, eremitas y cenobitas, el Concilio de Calcedonia (451) legisló sobre la vida monástica sometiendo todos los monjes a la vigilancia de los obispos. Pero fue el Concilio Trulano II (692) el primero que legisló directamente para los eremitas. El canon 41 de este Concilio fustiga a aquellos que se llaman eremitas y, sin embargo, viven fuera de sus lugares de «retiro», y los exhorta a retornar a su vida solitaria.

En Occidente, casi desde los comienzos de la Edad Media, los Concilios de Vannes (465) y de Agde (506) intentaron controlar a los eremitas a través de una legislación que establecía las normas para que se les reconociese su condición de tales en la Iglesia. En realidad, estos concilios no reconocían la condición de eremi-

---

[34] GAUFREDUS GROSSUS, *Vita Bernardi Thironensis*, PL 172, 1398.

[35] CHARASSON, A., *Un curé plébeien au XII^e: Foulque, curé de Neully-sur-Marne (1191-1202)*, París, 1905.

[36] MANSI, XXII, 998: C. X.: *De praedicatoribus instituendis.*

[37] MEERSSEMAN, G. G., *o. c.*, pp. 164-179.

tas independientes, puesto que exigían para ingresar en el estado eremítico haber vivido por lo menos tres años en comunidad[38].

En España, el II Concilio de Toledo (646) tomó drásticas medidas contra los eremitas vagabundos y permitió el ingreso a la vida eremítica solamente a los monjes verdaderamente virtuosos[39].

A finales del siglo VIII, el Concilio de Frankfurt (794) exigía ya el permiso expreso del obispo, si se trataba de un simple laico, o del abad, si se trataba de un monje, para que pudieran abrazar el eremitismo[40].

En los siglos XI y XII, los eremitas independientes necesitan de manera absoluta el permiso del obispo, porque es la única manera de garantizar su estado público en la Iglesia. Lo cual, a su vez, le permitía gozar de una serie de privilegios, como ser guardianes de una iglesia o de una ermita rural, la inmunidad eclesiástica, llevar un hábito específico y pedir limosna de puerta en puerta. Generalmente, era suficiente el permiso del obispo para que un laico pudiera abrazar, sin más, la vida solitaria, pero en ocasiones la iniciación al eremitismo tenía lugar en una ceremonia litúrgica, aunque es una costumbre de la que no hay ningún testimonio hasta el siglo XV. El Pontifical de Edmundo Lacy, obispo de Hereford y de Exeter, muerto en 1455, parece ser la primera fuente relativa a un oficio para imponerle el hábito y bendecir a un eremita[41]. La práctica de la vestición del hábito en una ceremonia litúrgica presidida por el obispo o por un delegado suyo se generalizó posteriormente.

El eremitismo medieval tuvo también su Regla. Se trata de la *Regula solitariorum* [42], compuesta por un tal Grímlico, del cual nada se sabe con exactitud, a no ser que se identifique, lo cual parece que no es posible, con un presbítero del mismo nombre perteneciente a la diócesis de Metz. No se trata de una obra original. En realidad, se limita a entresacar algunas enseñanzas de los autores monásticos antiguos, entre los que sobresale la Regla de San Benito. El autor de esta Regla escribe específicamente para

---

38 MANSI, VII, 954: Concilio de Vannes, c. 7; VIII, 331: Concilio de Agde, c. 38.

39 MANSI, X, 769: II Concilio de Toledo, c. 5.

40 MANSI, XIII, 908: Concilio de Frankfurt, c. 12.

41 *Liber Pontificalis Edmundi Lacy,* Exeter, 1847, pp. 129-139.

42 PL 103, 575-664.

los monjes que quieren pasar a vivir en la soledad o en la reclusión, pero no descarta la posibilidad de que los candidatos puedan venir directamente del mundo, aunque éstos son más bien escasos, especialmente cuando se trata de reclusos[43]. Según toda la tradición occidental anterior, por lo que se ha visto en la legislación de los Concilios de Vannes, Agde y Toledo, el eremitismo está reservado a los monjes bien experimentados en la vida comunitaria. Para Grímlico, el eremitismo es el camino por excelencia para la contemplación, porque cuanto más lejos se está del mundo, tanto más cerca se está de Dios[44]. Pero la soledad, por sí misma, no es suficiente, porque el eremita lleva dentro de sí las propias pasiones. La soledad es un medio. Esta Regla de los solitarios, en contraposición a los apotegmas de los solitarios del siglo IV, no solamente tolera algunos contactos con el mundo, sino que, incluso, les impone el apostolado directo, aunque no sistemático, sino más bien ocasional; y, lo que todavía era más impensable para los primeros anacoretas, admite la posibilidad de que acepten ministerios eclesiásticos propiamente dichos si son convocados para ello por el obispo.

El eremitismo inglés ha producido dos tratados sobre la vida eremítica que han desempeñado un papel muy importante en la historia de la espiritualidad monástica. Se trata del *De Institutione inclusarum*, de Aelredo de Rievaulx, y el *Liber confortatorius*, de Goscelino de San Bertín.

Aelredo de Rievaulx había nacido en Hexham (Nortumberland) hacia 1109 y murió en la abadía cisterciense de Rieavaulx (Yorkshire) en 1166, donde había sido maestro de novicios y abad. Escribió su obrita, *De Institutione inclusarum*, a petición de una hermana suya que había abrazado el eremitismo bajo la forma de la reclusión. De ahí el título de la obra: *Institución de las reclusas*. Su contenido, según el propio Aelredo, responde a lo que su hermana le había pedido: «Ahí tienes lo que tú me has pedido: 1) un reglamento de vida; 2) un directorio ascético, y yo añado: 3) un ejemplo de meditación»[45]. Aelredo se esfuerza por

---

43 *Ib.*, 92.

44 *Ibidem.*

45 AELREDO DE RIEVAULX, *De institutione reclusarum*. Trad. francesa de Ch. DUMONT, *La vie de Recluse*, SCh, n. 79, París, 1961, p. 12; TALBOT, C. H. publicó una traducción en AnallOCist, VII (1951), 77-217.

justificar el eremitismo en su forma de *reclusión* con unos argumentos que se enraízan en la tradición de los Padres del desierto. El reglamento ascético es, en realidad, una adaptación de la Regla de San Benito, pero desde la interpretación que a la misma le daban los cistercienses. El directorio ascético está dedicado a la vida moral, es decir, a los vicios y a las virtudes, concediéndole un puesto quizá exagerado a la temática de la castidad y a la importancia de la mortificación corporal como remedio infalible para conservarla. Tiene, por el contrario, muy atinadas observaciones sobre la humildad[46]. Aelredo distingue en la vida de las reclusas entre *ejercicios corporales* que comprenden los ayunos, las vigilias y el trabajo; y *ejercicios espirituales* que son la «lectio divina», la oración y la meditación. Al tema de la meditación le dedica Aelredo la tercera parte de su obra. La finalidad de este ejercicio espiritual es «amueblar el espíritu con imágenes que, en la reflexión, se animan, tocan el corazón y lo preparan para el amor afectivo y para los santos deseos»[47].

Goscelino era un monje lorenés del monasterio de Saint-Bertín (Morinie) que se establece en Inglaterra, junto al obispo Herman de Ramsbury-Sherborne, oriundo de Lorena. Allí conoció a Eva, monja de la abadía de Wilton con la que trabó una gran amistad. Un buen día, Eva se marchó a Francia para ingresar en la recluseria de San Eutropio, junto a Angers, donde se puso bajo la dirección del eremita Hervé de Vendome. Para ella escribe Goscelino su *Liber confortatorius*[48], que, más que un tratado, es una larga carta en la que Goscelino le reprocha su alejamiento, pero en la que le propone también un programa de vida religiosa, a fin de que se haga verdaderamente digna de su nueva vocación de reclusa[49].

Cuando la vida eremítica occidental entró en una profunda decadencia, después de la Reforma protestante del siglo XVI, los obispos tuvieron una mayor acción de control sobre los eremitas;

---

46 DUMONT, Ch., *o. c.*, p. 13.

47 *Ib.*, p. 19.

48 Ed. C. H. TALBOT, *The «Liber confortatorius» of Sant Bertin*, StudAns, XXXVII, Roma, 1955, pp. 26-117; WILMART, A., *Eve et Goscelin*, RevBén, 45 (1943), 414-438.

49 WILMART, A., *Éve et Goscelin II*, RevBén, 50 (1938), 42-83.

algunos les prohibieron incluso la entrada en sus diócesis. En 1748, el Papa Benedicto XIV dedicó un capítulo en su tratado de Derecho canónigo, *De Synodo diocesana,* al eremitismo, sometiendo totalmente los eremitas a los obispos. Durante los dos últimos siglos, aunque el eremitismo no desapareció del todo, la Iglesia lo ha ignorado en su legislación universal, puesto que el Derecho canónico promulgado en 1917 ni siquiera los menciona. Pero la Iglesia ha devuelto su carta de ciudadanía a los eremitas al reconocerlos como tales en el canon 603 del nuevo Código de Derecho canónico promulgado por Juan Pablo II en 1983.

5. Expansión del eremitismo

El rebrotar incontenible del eremitismo se extendió por toda Europa durante los siglos XI y XII. Por todas partes surgen pequeñas ermitas, diseminadas sobre las montañas, en los bosques, en las islas y, en ocasiones, cerca de las ciudades o al lado de los caminos más frecuentados. Hay eremitas que viven olvidados casi por completo por sus contemporáneos; pero otros ejercen una gran influencia y tienen que defenderse de la popularidad. Los hay que no tienen residencia fija, caminando continuamente de una parte a otra, ya sea para visitar los santuarios famosos, ya sea para predicar por ciudades y aldeas al estilo de los Apóstoles[50]. Sin embargo, no resulta fácil relatar la aventura eremítica de estos hombres, porque las fuentes, en la mayor parte de los casos, ni siquiera dan cuenta de sus nombres.

El eremitismo que caracterizó los orígenes del monacato en el siglo IV no desapareció nunca del todo. Tanto en la Iglesia oriental como en la occidental hubo una sucesión ininterrumpida de eremitas. Ni siquiera en el siglo X que conoció tantos desórdenes civiles y eclesiásticos, llegó a desaparecer del todo, aunque es cierto que su decadencia fue casi completa. Esta centuria, en efecto, en opinión de Jean Sainsaulieu, está tan vacía de eremitas, que no ofrece nada más que siete nombres para toda Francia, mientras que las mismas fuentes ofrecen 455 nombres para los siglos inmediatamente anteriores, y 3.000 nombres para los siglos siguientes[51].

---

[50] ROUILLARD, F., *Eremitismo,* DIP, 3, 1233.
[51] SAINSAULIEU, J., *Érémitisme,* DHGE, XV, 773.

La afirmación de Sainsaulieu respecto de Francia, se podría aplicar, en las debidas proporciones, a todos los demás países europeos. De hecho, las leyendas hagiográficas apenas si mencionan algunos nombres de eremitas para el siglo x; en cambio, abundan los nombres para los siglos anteriores, y especialmente para los siglos XI y XII[52]. El eremitismo empezó a florecer en torno al año 1000, a la par con el desarrollo económico y social, con el restablecimiento del orden político y con la recuperación de las actividades culturales[53].

A mediados del siglo XI hay eremitas por todas partes; pero sus hagiógrafos decepcionan porque no transmiten de ellos nada más que la severidad de sus aventuras ascéticas. Unicamente dan algunas noticias sobre el estilo de su vida y de su actividad, respecto de aquellos eremitas que desempeñaron un papel relevante en la propagación de algunas tendencias heretizantes, como el monje Enrique[54], o cuando contribuían a la popularidad de determinados movimientos socio-políticos, como fue el caso de Roberto d'Arbrissel a quien el propio Papa Urbano II le encomendó la propaganda de la primera cruzada, y especialmente Pedro el Ermitaño que se empeñó exhaustivamente también, aunque sin mandato pontificio, en la predicación de la primera cruzada, entusiasmando a las masas más desheredadas que lo siguieron fanáticamente[55].

La nueva oleada de eremitismo arraigó de un modo espectacular en Francia, sobre todo en la región occidental, donde desarrollaron su actividad personajes como Roberto d'Arbrissel, Bernardo Thiron, Vital de Savigny y el mismo Norberto de Xanten en su etapa de predicador itinerante, antes de fundar la Orden de Prémontré[56]. También la zona limosina donde desarrolló su actividad y su enseñanza Esteban Thiers de Muret, el eremitismo gozó de mucha popularidad por el gran número de sus adeptos[57]. El

---

52 *Ibidem.*

43 VIOLANTE, C., *o. c.*, p. 130.

54 MANSELLI, R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953.

55 ALPHANDERY, P.; DUPONT, A., *La chrétienté et l'idée de croisade*, París, 1954; ROUSSET, P., *Histoire des croisades*, París, 1957.

56 BECQUET, J., *o. c.*, 83-202; NIDERST, T. M., *Le mouvement érémitique dans l'Ouest de la France*, «Annales de Bretagne», 55 (1948), 1-46; ID., *Robert d'Arbrissel et les origines de l'Ordre de Fontevrault*, Rodez, 1952.

57 BECQUET, J., *Etienne de Muret*, DSpir., IV, 1504-1514.

eremitismo francés de esta época asumió dos tendencias fundamentales: un grupo de discípulos en torno a un maestro, sin que ello supusiera la fundación de una comunidad ni una Orden propiamente dicha; y eremitas en predicación itinerante que, en algún caso concreto, concluyó en la fundación de una nueva Orden[58].

El eremitismo inglés, a pesar de no ser tan numeroso como en el continente, ha ofrecido varios tratados específicos sobre la vida eremítica, especialmente en la modalidad de la reclusión. Ya se han mencionado anteriormente las obras de Aelredo de Rievaulx, *De Institutione inclusarum,* y el de Goscelino, *Liber confortatorius.* A éstos habría que añadir el *Ancren Riwle,* que se puede datar hacia mediados del siglo XII. Más que Reglas de vida eremítica, son tratados de vida espiritual. El siglo XII fue el de mayor esplendor eremítico en Inglaterra. Por lo menos a esta centuria pertenece la mayor parte de la información que se posee sobre eremitas. Entre los eremitas ingleses de este período destacan San Enrique (muerto en 1120), un danés de nacimiento, pero inglés de adopción, que hizo de la isla de Coquet escenario de sus austeridades ascéticas; San Caradoco (muerto en 1124) que practicó la itinerancia; y San Godrico (1170), el cual, después de haber recorrido los mares como navegante, pasó los últimos sesenta años de su vida recluido en el eremitorio de Finchale[59].

En Alemania no tuvo el eremitismo una gran vitalidad durante los siglos XI y XII, ni en la forma de comunidades eremíticas de las que no se fundó ninguna, ni en la forma de eremitismo independiente. Es cierto que San Bruno es alemán, pero pasó la mayor parte de su vida en Francia, concretamente en Reims, como canónigo y como eremita en los montes de la Chartreuse, donde fundó la Orden de la Cartuja, y murió en Torre Calabria (Italia). Existen, sin embargo, eremitas independientes, incluso como reclusos, ya sea en forma solitaria estricta, ya sea en pequeños grupos bajo la dirección de un maestro sin llegar a formar verdadera comunidad eremítica. Se hizo célebre, como reclusa en las inmediaciones de San Gal, Santa Wiborada, aunque pertenece a un tiempo inmediatamente anterior, martirizada en una

---

[58] MARBORDO DE RENNES, *Ep. ad Robertum d'Arbrissel;* PL 171, 1480-1486.

[59] DAUPHIN, H:, *L'Érémitisme en Angleterre aux XI^e et XII^e siècles,* L'E. in O., 271-203.

incursión de los húngaros en el año 926[60]. En el siglo XI merece destacarse el eremita Gunther, el cual abandonó su noble familia cuando tenía cincuenta años para ingresar en el monasterio de Alteich; pero a los dos años lo abandonó para dedicarse a la predicación itinerante por Alemania, Bohemia y Hungría, alcanzando una gran popularidad. Para el siglo XII, apenas existen biografías que transmitan datos concretos sobre eremitas alemanes, aunque se conocen por medio de otros documentos algunos nombres como el de Lindolfo, un eremita muy popular en la región del bajo Rhin[61]. A partir del siglo XIII, el eremitismo alemán adquiere una organización más estable. No tiene un carácter tan dinámico como el de otras partes, como Francia e Italia. En Alemania, los eremitas participaron menos en los movimientos religiosos y sociales del tiempo y, por consiguiente, tampoco tuvieron una participación activa en las herejías antieclesiales, aunque algunos obispos desconfiaban de los eremitas independientes que no se sometían a las disposiciones eclesiásticas[62]. Fue una excepción en este sentido, San Nicolás de Flue, un campesino de Unterwalden, en Suiza, gran contemplativo que no dudó en abandonar su retiro para trabajar denodadamente por el restablecimiento de la paz en su patria; pero pertenece a una etapa bastante posterior, puesto que muere en 1487, siendo canonizado por el Papa Pío XII en 1947.

En los Países Bajos, sin que se puedan mencionar muchos nombres, el eremitismo tuvo una gran influencia en el *Beguinismo,* antes de que este movimiento se desviara hacia tendencias hereticales. El mismo Ruysbroeck, el gran maestro de la mística especulativa holandesa, está marcado, sin duda, por la espiritualidad eremítica.

El eremitismo tan arraigado en la península italiana durante los siglos IV y V[63] tuvo muchos seguidores en los siglos posteriores. San Gregorio Magno testifica la presencia de eremitas reclusos desde finales del siglo VI[64]. Abundan los nombres de eremitas in-

---

60 *Vita sanctae Wiboradae,* ActaSS, mayo I, 289.
61 *Vita Sancti Norberti,* MGH XII, 672.
62 GRUNDMANN, H., *Eremiti in Germania dal secolo X al XII,* L'E. in O., 329.
63 HVR I, 459-460.
64 SAN GREGORIO MARGNO, *Diálogos,* III, 16.

dependientes, así como de monjes eremitas, tanto en el sur de Italia, donde está aún muy vivo el monacato griego, como en el resto de la península. Ahora bien, el eremitismo italiano tiende hacia el agrupamiento, hacia un eremitismo atemperado de cenobitismo, como se verá en el apartado siguiente.

3. Congregaciones eremíticas

Bibliografía

SCADUTO, M., *Il monachesimo basiliano nella Sicilia Medievale. Rinascita e decadenza, secoli XI-XII,* Roma, 1947; GAY, J., *L'Italie méridionale et l'Empire byzantine,* París, 1924, pp. 264-286; LA KE, K., *The Greek Monasteries in South Italy,* «The Journal of Theological Studies», 5 (1903), 24-27; GIABBANI, A., *L'eremo,* Camaldoli, 1950; PAGNANI, G., *Storia dei Camaldolesi,* Sassoferrato, 1949; DONATI, G., *L'Ordine Camaldolese,* Camaldoli, 1964; SANTA, M. DELLA, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiani,* Camaldoli, 1961; LECLERCQ, J., *St. Pierre Damien, ermit et homme d'Église,* Roma, 1960; AA.VV., *L'abazia di Vallombrosa nel pensiero contemporaneo,* Livorno, 1953; QUILLICI, B., *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica,* Florencia, 1943; MICCOLI, G., *Pietro Igneo,* Roma, 1960; SALVINI, A., *Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa,* Bari, 1961; VASATURO, N. R., *L'espansione della Congregazione Vallombrosana fino alla metà del secolo XII,* Riv.Stor.Chiesa Ital., 26 (1962), 456-485; ID., *Giovanni Gualberto,* DIP 4, 1273-1276; BIENVENU, J. M., *Les deux «Vitae» de Robert d'Arbrissel,* en AA.VV., *La Litérature angevine médiévale,* Angers, 1981, pp. 64-72; RELIGIEUSES DE S. M. DE FONTEVRAULT, *Histoire de l'Ordre de Fontevrault,* Fointevrault, 1913; BECQUET, J., *L'«Institutio», premier coutumier de Grandmont,* Rev.Mabillon, 46 (1956), 15-32; PALMA, L., *La povertà nell'«Ordo» di Grandmont,* Aevum, 48 (1947), 270-287; PELLISTRANDI, Ch., *La pauvreté dans la règle de Grandmont,* en MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté,* t. I, París, 1974, pp. 229-245; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *La Orden de Grandmont en España,* en Hisp. Sacra, 13 (1960), 401-411.

El eremitismo, con tendencia a la agrupación y a la formación de pequeñas comunidades, tiene muchos adeptos en toda Europa a lo largo de los siglos XI y XII. El benedictino Ph. Rouillard ha reunido lo más sobresaliente de este hervor eremítico-comunitario en una apretada síntesis:

«Hacia el año 989, Roberto se retira con dos compañeros al eremitorio de Fuente Avellana en la Marca de Ancora; hacia 1012, San Romualdo funda una comunidad de eremitas en Camaldoli, en Toscana; en torno a 1025, San Juan Gualberto, antes benedictino, se establece con algún compañero en la soledad de Vallumbrosa, a treinta kilómetros al este de Florencia; en 1084, San Bruno se retira con seis compañeros al desierto de la Cartuja; hacia 1090, San Esteban de Muret, que había llevado vida solitaria en Calabria, reúne en las cercanías de Limoges algunos solitarios que tomarán más tarde el nombre de eremitas de Grandmont; hacia 1120, San Guillermo de Vercelli funda una comunidad de eremitas en Monte Vergine, junto a Avellino, mientras que su amigo Juan de Matera funda otra comunidad en Pulsano (Puglie); en torno a 1155, San Guillermo de Malval que anteriormente había sido soldado, reúne en las proximidades de Siena algunos eremitas con los cuales constituye la comunidad que después tomará el nombre de *Guillermitas.* El movimiento es muy acentuado en Francia (Normandía y Bretaña), donde algunas colonias de solitarios acuden en torno a mestros entusiastas y llenos de fascinación como Roberto d'Arbrissel, Vital de Mortain, Bernardo de Thirón, Rodolfo de La Futaie»[1].

Faltan muchos nombres, como puede ser el de San Nilo, un monje de Calabria que en las cercanías de Roma fundó, a principios del siglo XI la abadía de *Grottaferrata,* de ritmo oriental; pero, sin duda, están las más representativas de la época, muchas de las cuales tienen aún una gran vitalidad. De ellas se trata a continuación.

1. San Nilo de Rossano y la abadía de Grottaferrata

La falta de fuentes imposibilita la reconstrucción de la historia del monacato griego en Sicilia y en la Magna Grecia, es decir, en

[1] ROUILLARD, Ph., *Eremitismo,* DIP 3, 1231.

el sur de la península italiana, de dominio bizantino desde los tiempos de Justiniano. La presencia musulmana en la isla desde la conquista de Palermo (831) y Mesina (839), fue ocasión para que algunos monjes padecieran el martirio como los de Siracusa (878). Es cierto que no hubo una persecución propiamente dicha por parte de los musulmanes, pero las vejaciones de que eran víctimas los monjes, obligó a muchos de ellos a emigrar hacia el continente, especialmente hacia Calabria.

No obstante, en Sicilia varios monasterios de obediencia basiliana perduraron durante la dominación árabe: Santa María de Vicari en el Valle de Mazzara, Santo Angel de Brolo, San Felipe y San Barbaro en el Valle de Demena, los cuales eran con frecuencia, devastados por las incursiones de los árabes. Pero en más de una ocasión los mismos monjes supieron defenderse con las armas frente a los musulmanes, y con éxito[2].

En un contexto de inseguridad así, era muy difícil que el eremitismo pudiera tener mucho vigor en Sicilia. Por lo mismo, hasta después de la conquista de la isla por los normandos en el siglo XI, no se producirá una gran recuperación del monacato, tanto cenobítico como eremítico.

En la Magna Grecia fue muy distinto el panorama que ofrecía el monacato, sobre todo en Calabria, donde, más que los cenobios, abundaban los eremitas, hasta el punto de que esa región fue bautizada con el nombre de la *Tebaida Italiana*[3].

Bajo el régimen normando, el monacato basiliano del sur de Italia concentra los monasterios más pequeños bajo la dependencia de los monasterios más numerosos y más fuertes. En cada región, hay un monasterio en torno al cual gira la vida de los demás monasterios: San Elías de Carbone, para la Basilicata; San Juan Mietitore de Stilo, para el Aspromonte; Santa María del Patir de Rossano, para la Sila; San Nicolás de Casale, para la Lucania y la Puglia, y San Salvador de Mesina, para Sicilia[4].

Pero el monacato basiliano del sur de Italia, alejado de los

---

[2] SCADUTO, M., *Il monachesimo basiliano nella Sicilia Medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XII*, p. 45; *Vita Sancti Loukas de Demena*, ActaSS, octubre, VI, p. 340.

[3] GAY, J., *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin (867-1071)*, París, 1924, pp. 264-286.

[4] LAKE, K., *The Greek monasteries in South Italy*, en «The Journal of Theological Studies», 5 (1903), pp. 24-27.

centros orientales de espiritualidad y de cultura griegas, en medio de una población cada día más latinizada, va perdiendo vitalidad, sobre todo por falta de nuevas vocaciones, a lo largo de los siglos XI y XII. En vano el cardenal Bessarión, como comendatario, intentará, a mediados del siglo XV, devolverle su antiguo esplendor[5].

Sin embargo, el monacato griego o basiliano no desaparecerá del todo de Italia, porque logrará incrustar una abadía en el corazón mismo de la Iglesia latina, como símbolo de la unión entre el monacato latino y el monacato oriental: La abadía de Grottaferrata, cuyo fundador fue San Nilo.

San Nilo nació en Rossano (Calabria) en torno al año 910 en el seno de una noble familia de origen ítalo-griego. Después de una juventud bastante despreocupada, se hizo monje basiliano, dedicándose al estudio de la Sagrada Escritura y de los santos Padres, sin descuidar la literatura griega en la que sobresalió como fino poeta. Desde Calabria, caminando siempre hacia el norte, va fundando monasterios, entre los que sobresalen el de Valleluce, cerca de Montecasino, y el de Serperi (Gaeta), hasta que llega a las cercanías de Roma, fundando su último monasterio en Grottaferrata, donde muere a los noventa y cinco años de edad, en 1005.

Se coloca a San Nilo dentro del movimiento eremítico, porque, a pesar de ser fundador de varios monasterios, vivió la mayor parte de su vida en la más estricta soledad. Y la Regla de San Basilio que dio a sus monasterios, incluido el de Grottaferrata, está modificada por su tendencia ascética, sumamente rigorista, y su fuerte tonalidad eremítica. La abadía fue iniciada por San Nilo, pero terminada por su discípulo San Bartolomé.

La abadía de Grottaferrata está edificada sobre las ruinas de lo que, al parecer, fue la villa de Marco Tulio Cicerón; recibe su nombre, *Grottaferrata*, de una gruta sepulcral adornada con dos verjas de hierro forjado, que se supone que fue la tumba de Tuliolla, hija de Cicerón. La abadía fue consagrada por el Papa Juan XIX en 1024 en honor de Santa María Madre de Dios. Sus monjes se han dedicado desde entonces, en fidelidad a su propio fundador, al estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Pa-

---

[5] GOUILLOU, A., *Il monachesimo Greco in Italia Meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, L'E. in O., pp. 360-361.

dres; y a la reconstrucción y conservación de manuscristo antiguos. Sus abades han sido, en ocasiones, enviados por los Papas a Constantinopla para limar las asperezas surgidas entre las Iglesias de Oriente y de Occidente[6].

2. San Romualdo y los Camaldulenses[7]

San Nilo de Rossano había demostrado que era factible conjuntar la vida eremítica con la agrupación de los eremitas en una comunidad sometida a una Regla y a un abad, sin que se perdiera lo sustancial del ideal eremítico. El propio San Nilo había realizado esta experiencia con sus discípulos, especialmente en el sur de Italia, no tanto en la abadía de Grottaferrata, en la que el eremitismo quedó más dulcificado por la prevalencia del ideal comunitario. Esta era, sin embargo, una experiencia más, dentro del monacato oriental que conocía ya desde antiguo la conjunción entre eremitismo y cenobitismo. Por eso fue San Romualdo quien primero realizó esta conjunción en el monacato occidental.

San Romualdo pertenecía a la familia de los duques de Rávena, donde había nacido en el año 952. Muy joven todavía, ingresó en el monasterio benedictino de San Apolinar de Classe de la misma ciudad, al parecer, para expiar un asesinato cometido por su padre, que le causó una profunda conmoción interior. Pero no encontró allí el ambiente adecuado para satisfacer sus deseos de penitencia y austeridad que chocaban grandemente con la vida cómoda de aquellos monjes. De ahí que decidiera abandonar el monasterio, para abrazar la vida eremítica en un bosque en las cercanías de Venecia, poniéndose bajo la dirección del anacoreta Marino. Tuvo con él un duro aprendizaje. Le obligaba a recitar de memoria el Salterio; y, a cada error que cometía, le propinaba un garrotazo en la oreja izquierda; tantos debieron ser los golpes que, en cierta ocasión, le obligaron a dirigirse a su maestro: «Golpeadme en el lado derecho, porque del izquierdo ya estoy completamente sordo»[8].

---

[6] MINISCI, T., *Santa Maria di Grottaferrata,* Grottaferrata, 1966; BORGIA, N., *La Badia di Grottaferrata nel diritto ecclesiastico bizantino,* Grottaferrata, 1968.

[7] GIABBANI, A., *L'Eremo,* Camaldoli, 1941; ID., *Menologio Camaldolese,* Camaldoli, 1950; PAGNANI, G., *Storia dei Camaldolesi,* Sassoferrato, 1949; DONATI, G., *L'Ordine Camaldolese,* Camaldoli, 1964.

[8] SAN PEDRO DAMIÁN, *Vita Sancti Romualdi,* PL 144, 959.

Hallándose en Venecia, Garín, abad del monasterio catalán de San Miguel de Cuxá, conoció al austero eremita a quien llevó consigo a Cataluña. En la abadía catalana se dedicó Romualdo con auténtica pasión al estudio de la Sagrada Escritura, de los Padres del Desierto y de los grandes maestros del monacato antiguo. De sus investigaciones sacó la conclusión de que, conforme a los ideales de Casiano[9] y de San Benito[10], la vida eremítica era el paso siguiente a una vida comunitaria cumplida en todas sus exigencias.

En consecuencia, Romualdo decidió regresar a Italia para realizar allí sus ideales eremíticos. Su trabajo le costó abandonar Cataluña, porque, al decir de San Pedro Damián, su biógrafo, tal era la fama de santidad que Romualdo había irradiado entre los campesinos de Cuxá, que éstos se oponían tenazmente a su marcha, hasta el punto de que llegaron a contratar a unos asesinos para que le dieran muerte, a fin de quedarse con sus reliquias[11].

Una vez regresado a Italia, se dedicó durante algún tiempo a predicar contra la corrupción del monacato, contra el nicolaísmo de los sacerdotes seculares y contra los abusos de poder de los señores feudales. Entusiasmado con sus ideales de renovación eclesial, el emperador Otón III le concedió la abadía de San Apolinar de Classe, en la que había ingresado y que había abandonado también. Pero renunció muy pronto a su condición de abad para abrazar de nuevo la vida solitaria. En la región de Rávena y en los montes Apeninos fundó varios monasterios en los que los monjes trabajaban y oraban en común, como en los demás monasterios benedictinos; pero con la novedad de que a cada monasterio le confió un eremitorio situado en las cercanías, en el que los monjes vivían en soledad entregados a la oración y a la penitencia con el rasgo cenobítico de tomar los alimentos en común.

La fundación que ha transmitido el recuerdo imperecedero de San Romualdo es la de *Camaldoli (Campus Maldoli)* cerca de Arezzo, en los Apeninos. Camaldoli en un conjunto de celdas rodeadas por un muro para vivir en solitario como ermitaños, pero con alguna matización comunitaria. San Romualdo fundó también monasterios en los que se practica la vida cenobíti-

---

[9] HVR I, 63-71.

[10] *Ib.*, 77-482.

[11] San Pedro Damián, *o. c.*, PL 144, 966-967.

ca estricta. La agrupación de estos eremitorios y monasterios constituye la *Congregación camaldulense.* El prior de Camaldoli es, al mismo tiempo, superior general de la Congregación. Es elegido de por vida por los monjes de la Casa-Madre, pero es confirmado por el Capítulo General, el cual, en votación secreta, puede rechazarlo. El superior general es ayudado por dos asistentes. Cada tres años, se celebra una Dieta y, cada seis, el Capítulo General. En su mayor esplendor, la Camáldula contó con 100 eremitorios y 400 abadías y prioratos. En la actualidad cuenta con cinco eremitorios y cuatro monasterios. A pesar de que San Romualdo estuvo algún tiempo en Cataluña, dejando allí una preciosa estela de santidad, sin embargo, ni en esta región ni en ninguna otra de España surgió ningún monasterio camaldulense hasta tiempos muy modernos. En 1923 se fundó la Camáldula de Nuestra Señora de la Herrera en Miranda de Ebro (Burgos), la cual, a pesar del escaso número de monjes, ha dado ya dos superiores generales a la Orden: los padres Mariano Oscoz (muerto en 1969) y Santiago del Río[12].

San Romualdo dio a sus monasterios la Regla de San Benito, con hábito blanco; pero lo que configura la legislación camaldulense son las *Costumbres* o interpretaciones prácticas de la Regla; y las *Constituciones* o elementos jurídicos que establecen las relaciones entre los distintos monasterios y eremitorios de la Congregación Camaldulense. Las Constituciones fueron elaboradas por San Rodolfo (1080-1085); pero han ido evolucionando a través de los siglos hasta la última acomodación llevada a cabo en 1968-1969 en el contexto de la renovación pedida a todos los religiosos por el Concilio Vaticano II.

La espiritualidad camaldulense no se agota en su dimensión eremítica que evocaría la espiritualidad de los Padres del Desierto, sino que es polifacética. Quien mejor la ha formulado ha sido uno de los primeros discípulos de San Romualdo, San Bonifacio: «Para los novicios que vienen del mundo, el deseado cenobio; para los maduros sedientos de Dios, la dorada soledad del eremitorio; para los que desean liberarse y estar con Cristo, el evangelio entre los paganos»[13]. Los monasterios camaldulenses han sido centros donde no solamente ha sido cultivada la santidad como lo

---

[12] MARÍN, J. M., *Camaldulenses,* DHEE, 1, p. 322.

[13] Citado por CACCIAMANI, G., *Camaldolesi,* DIP 1, 1718.

atestigua su Menologio que enumera más de 400 santos, sino también centros de irradiación apostólica como lo confirma el movimiento misionero hacia Polonia patrocinado por el propio San Romualdo en 1001; y hacia Hungría, por su sucesor en 1010, aunque estos impulsos misioneros no dieron todos los frutos que se esperaban. Dentro de la más genuina tradición benedictina, a cuya Regla estaban afiliados, los camaldulenses crearon en sus monasterios hospederías para los peregrinos, hospitales para los enfermos y hospicios para los pobres.

Incluso la cultura ha sido objeto de sus intereses como lo demuestran entre otros, Guido de Arezzo (muerto en 1050), el gran teórico de la música; Graciano (muerto en 1160), el gran canonista que con su *Decretum* escrito en 1141 abrió nuevos cauces a la ciencia del Derecho canónico; Ambrosio Traversari (muerto en 1439), el padre del Humanismo cristiano, y Mauro (muerto en 1459), el cual, con su *Mapamundi,* sintetizó todos los conocimientos medievales de cartografía. Entre todos los monasterios camaldulenses, hay que citar, como focos especiales de irradiación cultural, San Miguel de Murano (Venecia) y, sobre todo, Santa María de los Angeles (Florencia) que se convirtió en centro propulsor de todas las artes, especialmente de la pintura y de la miniatura. Allí enseñó pintura Lorenzo Mónaco (muerto en 1415), el maestro del beato Angélico.

San Romualdo fundó también dos monasterios de monjas, de los cuales no se conserva ningún recuerdo, ni siquiera respecto al lugar. Pero uno de sus sucesores, San Rodolfo fundó en 1085 el monasterio de San Pedro de Luco en la diócesis de Florencia, al que le siguieron muchos otros que estaban bajo la dependencia del prior de Camaldoli o de algún otro monasterio de la Congregación, hasta que, después del Concilio de Trento, pasaron a la jurisdicción del ordinario del lugar. Entre los monasterios de monjas camaldulenses sobresalió el de San Juan Evangelista de Pratovecchio de Arezzo, cuya abadesa tenía jurisdicción espiritual sobre el clero, al estilo de lo que acaecía con la abadesa de las Huelgas de Burgos. En el Menologio camaldulense se recuerdan varias santas.

3. San Pedro Damián y Fuente Avellana

San Pedro Damián nació en Rávena en 1007 y murió en el monasterio de Santa María Fuori Porta (Faenza) en 1072. Quedó huérfano siendo aún muy niño. No hay que prestar mucho crédito a su biógrafo J. de Lodi[14], cuando afirma que un hermano mayor que lo tomó a su cuidado, lo trató despiadadamente hasta que pasó a la custodia de su hermano Damián que era clérigo. Al percatarse éste de la extraordinaria inteligencia del niño, le proporcionó una esmerada formación en Rávena, Faenza y Parma. Agradecido a su hermano, a quien consideraba como Padre, tomó su nombre llamándose *Petrus Damiani,* Pedro de Damián. A los veintidós años era ya un renombrado profesor en Parma; y después en Rávena, donde fue ordenado sacerdote.

En 1035 ingresó en el monasterio benedictino de Fonte Avellana, en la Umbría. Este campeón de la ascesis y de la maceración, al ser elegido Prior en 1043, implantó en el monasterio un estilo de vida idéntico al de la Camáldula. En 1049 agregó a Fuente Avellana el eremitorio de Monte Ocri; fundó después algunos monasterios y constituyó con todos ellos la *Congregación de Fuente Avellana,* cuyo prior, elegido por la comunidad de Fuente Avellana, era también el superior general. Esta Congregación avellanense contó con ocho eremitorios y 30 monasterios, hasta que en 1569 el Papa San Pío V decretó su fusión con la *Congregación Camaldulense*[16].

La identidad espiritual con los camaldulenses quedó plasmada en la magnífica biografía de San Romualdo, escrita por San Pedro Damián y también en sus opúsculos *De perfectione monachorum, De ordine eremitarum* y *De contemptu mundi*[16], en los que describe sus costumbres monásticas y eremíticas[17]. El Papa Esteban IX lo creó cardenal y obispo de Ostia, como premio a su incansable labor en favor de la reforma de la Iglesia. Escribió durísimos ataques contra los clérigos concubinarios de su tiempo en sus obras

---

[14] LODI, J. de, *Vita Sancti Petri Daminai,* ActaSS, 23 de febrero.

[15] CACCIAMANI, G., *Le fondazioni eremitiche di San Pier Damiani,* Cesena, 1976, pp. 5-33.

[16] SAN PEDRO DAMIÁN, *Vita Sancti Romualdi;* PL 145, 251-291; 292-327; 328-334.

[17] SANTA, M. DELLA, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiani,* Camaldoli, 1961.

llenas de elocuencia fogosa, no carentes de sarcasmo e intemperancia, como el *Liber Gomorrhianus*, y el *De celibatu sacerdotum*. Fogosidad e intemperancia, que recuerdan los escritos de San Jerónimo con quien tenía muchos otros puntos de coincidencia. En las tareas de reforma fue un gran colaborador del archidiácono Hildebrando, que en 1073 será elevado al solio de San Pedro, con el nombre de Gregorio VII y dejará su nombre indeleblemente unido a las tareas de aquella reforma, la *Reforma Gregoriana*[18].

4. San Juan Gualberto y los Vallumbrosianos[19]

San Juan Gualberto, miembro de una noble familia florentina, nació en Florencia en torno al año 985. Hasta los veintiocho años estuvo dedicado al servicio de las armas. Un día de viernes santo, si se ha de dar fe a lo que más bien parece leyenda que historia, encontró a un enemigo que había asesinado a su hermano, en un camino del que no podía huir. El asesino baja de su cabalgadura y se pone de rodillas delante de Juan Gualberto esperando la muerte, pero éste, en vez de vengarse, le tiende amigablemente la mano, dejándolo marchar. Al entrar poco después en una iglesia, el crucifijo le muestra a Juan su complacencia, inclinando la cabeza[20].

A pesar de la oposición de su padre, Juan Gualberto ingresa en el monasterio de San Miniato del Monte, en las proximidades de Florencia, perteneciente a la reforma cluniacense. Después de algunos años de vida monástica austera, los monjes quisieron elegirlo abad del monasterio, pero el monje Huberto, a través de manejos turbios y con fuertes cantidades de dinero, consiguió que el obispo lo designase abad. Ante este acto de corrupción, Juan Gualberto, por consejo de un eremita, salió del monasterio acompañado de un monje. Durante algunos días se cobijó en Camaldoli, donde quisieron retenerlo; pero se marchó al poco tiempo, in-

---

18 LECLERCQ, J., *St. Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma, 1960.

19 SALVANI, A., *Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa*, Bari, 1961; QUILICI, B., *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, en «Archivio Storico Italiano», 1941.

20 ANDRÉS DE STRUMI, *Vita Sancti J. Gualberti*, MGH, SS, XXX, 2, pp. 1080-1104; VASATURO, N. R., *Giovanni Gualberto*, DIP, 4, 1273-1276.

ternándose en el valle de *Agua Bella,* no lejano de Camaldoli, perteneciente al monasterio de San Ellero, cuya abadesa, de nombre Itta, le cedió unos terrenos para fundar un monasterio (1039). Este valle se llamará después Vallumbrosa.

El monasterio constaba, al principio, de 30 cabañas en torno a una capilla. San Juan Gualberto impuso la observancia estricta de la Regla de San Benito; pero con un estilo de vida entreverado de eremitismo y de cenobitismo a semejanza de Camaldoli. Un grupo, unido al monasterio, pero no formando parte, inicialmente al menos, de la comunidad propiamente dicha, estaba constituido por los *Hermanos conversos,* especialmente dedicados a los trabajos manuales. La palabra *conversos* designaba anteriormente a aquellos que se hacían monjes siendo ya de edad madura en contraposición a los *oblatos,* que eran niños o adolescentes educados en el monasterio y que después, generalmente, abrazaban la vida monástica. Desde el siglo XI la palabra *converso* designa a los *legos* o *laicos,* en contraposición a los monjes clérigos. Hasta el siglo XIV no fueron reconocidos como monjes propiamente dichos porque, si bien renunciaban por completo al mundo, sin embargo, no hacían votos públicos, sino privados. Los premostratenses los integraron más plenamente en sus comunidades.

Entre los monasterios fundados por San Juan Gualberto y los que se afiliaron a su reforma monástica, se constituyó la Congregación de Vallumbrosa, muy parecida en su organización a la Congregación de Camaldoli, pero con un talante cenobítico más pronunciado[21].

San Juan Gualberto se empeñó también en la reforma de la Iglesia, en la que su ya mencionado biógrafo Andrés, abad de Strumi, en contra de la realidad de su carácter amable y dulce, lo presenta como un fanático seguidor del movimiento de la Pataria. Su acción reformadora fue, ciertamente, muy beneficiosa en Florencia, cuyo obispo, Pedro Mezzabarba, concubinario y simoníaco, después de la prueba del fuego como juicio de Dios, en la que tomó parte, en nombre de San Juan gualberto, el monje vallumbrosiano, Pedro, tuvo que huir de la ciudad. En el juicio de Dios celebrado el miércoles de Ceniza de 1078, Pedro pasó indemne por medio de las llamas. Por ello se le conoce como *Pedro el Ig-*

---

[21] *Consuetudines Vallombrosianae,* Ed. D. Albers, *Consuetudines monasticae,* IV, 191-262.

neo, a quien el Papa Alejandro II, en reconocimiento a la acción reformadora de San Juan Gualberto y de sus discípulos en general, representados en él, lo nombró cardenal.

San Juan Gualberto murió el día 12 de julio de 1073 en el monasterio de San Miguel Arcángel de Passignano de Chianti (Florencia), siendo canonizado en 1193.

5. Roberto d'Arbrissel y la Congregación de Fontevrault[22]

Roberto nació en Arbrissel (Rennes) en 1045. Era hijo del sacerdote de la parroquia del pueblo. Fue ordenado de Clérigo siendo aún muy joven y se dedicó a girovagar de una parte a otra hasta que murió su padre, a quien sucedió al frente de la misma parroquia. Roberto estaba enclavado dentro del sistema feudal de las *iglesias propias.*

Al ser expulsado, por simoníaco, el obispo de Rennes, Silvestre de la Guerche, Roberto tuvo que marchar también al destierro. Se instaló en París, donde permaneció durante doce años enteramente dedicado al estudio de la Sagrada Escritura. Durante estos años se convenció de lo pernicioso que resultaban para la Iglesia el nicolaísmo y la simonía.

Al ser repuesto en su silla episcopal de Rennes, Silvestre de la Guerche, convertido ahora en reformador eclesiástico, llamó a Roberto para que le ayudara en las tareas de reforma de la diócesis (1089). Se dedicó con tanto celo a la predicación de la reforma que, al morir, cuatro años más tarde, su obispo y protector (1093), tuvo que huir de Rennes a causa del odio de los clérigos que no aceptaban las disposiciones reformadoras. Se marchó a Angers, donde se inscribió en la Escuela catedralicia dirigida por el célebre Marbodo. No satisfecho con su estilo de vida, se entregó a la ascesis, y acabó marchándose a vivir en soledad en el «desierto» de Roë, en el bosque de Craon, no lejos de Arbrissel.

Roberto catequizaba a quienes le visitaban. Empezaron a afluir discípulos a los que le dio unas normas para vivir conforme a la regla de la Iglesia primitiva (1095). Estando Urbano II en Angers para predicar la primera Cruzada, le concedió a Roberto

---

[22] *Vita Sancti Roberti,* PL 142, 1014-1018; BIENVENU, J. M., *Les deux «Vitae» de Robert d'Arbrissel;* AA.VV., *La littérature angevine médiévale,* Angers, 1981, pp. 64-72.

el *oficio de la predicación* y homologó su incipiente comunidad de eremitas a las comunidades agustinianas.

Durante dos años continuó Roberto con su predicación itinerante y como superior de aquella comunidad, ahora agustiniana, de Roë. Pero en 1098 abandonó la comunidad, plenamente decidido a dedicarse solamente a la predicación itinerante. Su predicación era tan eficaz que le seguían muchas gentes, hombres y mujeres, que acudían a él de todas partes. Dio así origen a una comunidad mixta y errante que iba de pueblo en pueblo detrás de él. Esto provocó dificultades con la jerarquía eclesiástica, especialmente con Marbodo que ahora había sido nombrado obispo de Rennes. Tuvo que acudir al Concilio de Poitiers (1100) para justificar su estilo de vida en presencia de los legados del Papa Pascual II, los cuales le permitieron organizar, de una manera estable, una nueva comunidad con sus discípulos y discípulas. El obispo Pedro II de Poitiers le señaló para ello el bosque de Fontevrault. Era el año 1101. Se escogió la Regla de San Benito que había de ser interpretada en su forma más rigurosa.

Roberto d'Arbrisell estableció varias comunidades en Fontevrault: Un monasterio principal para las vírgenes y viudas, dedicadas a la penitencia y a la contemplación; un monasterio dedicado a la Magdalena, para las mujeres arrepentidas de su mala vida; y un monasterio, bajo la advocación de San Juan Evangelista, para los hombres, que se dedicarían fundamentalmente al trabajo manual y a la asistencia espiritual de las comunidades de monjas. Todos estos monasterios, en realidad, constituían una sola comunidad bajo la autoridad general de la priora, después abadesa, del monasterio principal; incluso el prior de los monjes le estaba sometido. La abadesa daba el permiso de admisión para los monjes y destinaba ella misma a los que se habrían de dedicar al sacerdocio; recibía las profesiones religiosas y podía despedir también a los díscolos. La primera abadesa, nombrada por el propio Roberto d'Arbrissel, fue Petronila de Chimillé.

Todos los monasterios que se fundaban, eran estructurados al estilo de la abadía-madre de Fontevrault. La abadesa general vigilaba toda la Congregación mediante dos *visitadores* designados por ella misma; tenían amplios poderes, pero siempre bajo su dependencia[23].

---

[23] BIENVENU, J. M., *L'étonnant fondateur de Fontevrault: Robert d'Arbrissel (1045-1116)*, París, 1981; MELOT, M., *L'Abbaye de Fontevrault*, París, 1971.

La Congregación de Fontevrault recibió la aprobación pontificia en 1106 y la exención monástica en 1113. Se difundió ampliamente debido a la protección inmediata de los reyes de Francia. En su tiempo de mayor esplendor, que fue entre 1150 y 1220, llegó a contar con más de cien monasterios y unos cinco mil miembros, la mayor parte mujeres. En los siglos XIII y XIV empezó una crisis que fue, en parte, superada en el siglo XV por las reformas introducidas por la abadesa general Renata de Borbón. La reforma protestante del siglo XVI causó bastantes estragos, de los que no se recuperaron a pesar del intento de reforma del siglo XVII. En 1617 una escisión dio lugar a la Orden de Benedictinas de Nuestra Señora del Calvario, que todavía perdura. La Congregación de Fontevrault, propiamente dicha, fue dispersada por la Revolución francesa, y sus monjas ya no pudieron regresar nunca a Fontevrault, desapareciendo la Congregación en cuanto tal[24].

Santa María de la Vega (Asturias) (1143) fue el primer monasterio de la Orden fundado en España. Para darle posesión del mismo a la primera abadesa, doña Inés, condesa de Ais, vino la Priora general, doña Petronila, la cual organizó también la fundación, poco después, de los monasterios de Paramant, en la diócesis de Zaragoza, y el de La Vega de la Serrana, en la diócesis de León, cuya primera priora fue doña Moalda, tía del rey Fernando II, el cual se comprometió a pagar a Fontevrault la cantidad de cien escudos anuales[25].

6. Esteban Thiers de Muret y la Congregación de Grandmont

Entre los eremitas franceses de este período sobresale Esteban Thiers, hijo del vizconde de Thiers. Siendo aún muy joven se expatrió voluntariamente para practicar la vida eremítica en Calabria. Una vez retornado a Francia se retiró a la soledad de Muret, cerca de Grandmont, en la diócesis de Limoges (1074). Allí per-

---

24 MELOT, M., *L'Abbaye de Fontevrault, de la réforme de 1458 à nos jours*, en «Posit. de Thèses de l'École des Chartres», París, 1967, pp. 79-84.

25 RELIGIEUSES DE FONTEVRAULT, *Histoire de l'Ordre de Fontevrault*, II, 1913, p. 27; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, Madrid, 1945, pp. 488-489.

maneció por espacio de cincuenta años entregado a la oración y a la penitencia en el más absoluto despojamiento de los bienes materiales, hasta que murió en el año 1124.

Al afluir discípulos en torno suyo, organizó una comunidad eremítica. En sus enseñanzas no tenía muy en cuenta la tradición monástica anterior, sino que se centraba fundamentalmente en el Evangelio. Esta espiritualidad bíblica quedará muy bien plasmada en la Regla que, inspirándose en el fundador, escribirá su cuarto sucesor en la dirección de la *Congregación de Grandmont*, Esteban de Liciac (muerto en 1163). Este párrafo de la Regla señala perfectamente la relación entre las Reglas monásticas y el Evangelio: «Los diferentes caminos son trazados por diferentes Padres, de tal modo que hablamos de la Regla de Basilio, de Agustín y de Benito, pero no son el origen de la religión, sino sus derivaciones, no la raíz, sino sus ramas. Porque hay una sola Regla de las Reglas primera y principal, de la que todas las otras derivan como de su fuente: El Santo Evangelio dado por el Salvador a sus Apóstoles y por éstos anunciado fielmente a todo el mundo»[26]. La legislación de Grandmont fue completada con un Directorio redactado en 1171.

La Congregación de Grandmont constaba de pequeñas comunidades eremíticas integradas por dos grupos, uno de laicos y otro de sacerdotes. Los laicos eran los responsables del gobierno de la comunidad y de la administración de los bienes temporales. Los sacerdotes se dedicaban fundamentalmente a la oración, y a la *lectio divina;* y apenas tenían relación alguna con el mundo exterior[27]. Esta organización es, en cierto modo, un precedente de la estructura que se implantará en las Ordenes Militares en las que también los Caballeros laicos ostentarán todos los cargos de responsabilidad, dejando a los miembros sacerdotes solamente las funciones litúrgicas y la oración. Esta estructura que mantenía a los sacerdotes alejados del gobierno de Grandmont provocó una especie de rebelión por parte de éstos contra los laicos (1185-1189).

La Congregación de Grandmont sobresalió especialmente por la práctica de la pobreza, hasta el punto de que esto constituye su

---

[26] *Regla de Grandmont;* PL 204, 1135-1136.

[27] BECQUET, J., *L'«Institutio», premier coutumier de Grandmont,* RevMabillon, 46 (1956), 15-32.

nota más característica. Estos monjes no sólo profesan la pobreza personal más absoluta, sino que, además, son el exponente más significativo de la *pobreza comunitaria* hasta la aparición de la Ordenes Mendicantes. Las comunidades de Grandmont no pueden poseer iglesias ni terrenos fuera de los límites de su «desierto». Esta pobreza se ha de reflejar, asimismo, en los edificios que son de una arquitectura sencilla y pobre, adelantándose también en esto a los Cistercienses[28].

Merced al apoyo recibido de la monarquía francesa, la Congregación de Grandmont se extendió rápidamente por toda Francia, pasando incluso a Inglaterra y España. Los grandimontanos fundaron en España dos monasterios: Estella (1265) y Tudela (1269). El primero desapareció muy pronto; y el segundo en 1421[29]. La estructura organizativa que mantenía a los sacerdotes alejados de los puestos de gobierno hizo que el Papa Clemente III estableciese una nueva organización en la que se procuraba un equilibrio entre los sacerdotes y los laicos. Pero éstos, no satisfechos con la decisión pontificia, se rebelaron, dando lugar a un pequeño cisma a lo largo del siglo XIII. El Papa Juan XXII reorganizó de nuevo la Congregación equiparándola a las Ordenes monásticas tradicionales. La Comunidad-madre de Grandmont fue convertida en abadía, y las demás comunidades en prioratos[30].

Durante la Reforma protestante del siglo XVI, la Congregación de Grandmont experimentó una gran merma, tanto espiritual como material. Se pudo recuperar algo en el siglo XVII, pero el rey Luis XV decretó en el siglo XVIII su extinción. Algunos de sus miembros se integraron en otras Ordenes monásticas, y los demás se secularizaron.

---

[28] PALMA, L., *La povertà nell'«Ordo» di Grandmont*, «Aevum», 48 (1947), 270-287; PELLISTRANDI, Ch., *La pauvreté dans la Règle de Grandmont*, en Ed. MOLLAT, *Études...*, I, pp. 229-245.

[29] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *La Orden de Grandmont en España*, HS 13 (1960), 401-411.

[30] BECQUET, J., *La première crise de l'Ordre de Grandmont*, en «Bull. de la Soc. archéolog. et histor. du Limousin», 87 (1960), 283-324.

4. El eremitismo en España

Bibliografía

AA.VV., *España Eremítica,* VI Semana de Estudios monásticos, Pamplona, 1970; se citará EE; Gómez Moreno, E., *Iglesias mozárabes,* Madrid, 1926; Guasp, P., *La vida ermitaña en Mallorca. Epoca anacorética,* Palma de Mallorca, 1969; Berceo, G. de, *Vida de Santa Oria,* BAE 57, 1377-1444; Pérez de Urbel, J., *San Eulogio de Córdoba,* Madrid, 1927; Cavero Domínguez, G., *Emparedamiento en Astorga,* Yermo 16 (1978), 21-44; Matthei, M., *Noticias acerca de la vida eremítica en Hispanoamérica,* Yermo 3 (1965), 171-188; Yepes, A. de, *Crónica General de la Orden de San Benito,* ed. J. Pérez de Urbel, Madrid, 1960; Serrano, L., *El Real Monasterio de Santo Domingo de Silos,* Burgos, 1934; Ferro Couselo, J., *Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil,* Bracara Augusta, 21 (1967), 199-224; Pérez de Urbel, J., *Eremitismo en España,* DHEE, II, 800-804.

1. Una larga tradición

El eremitismo tiene una larga tradición en España. Ya se constata su presencia en la España romana[1] y en la España visigoda[2], no sólo en figuras concretas como San Valerio o San Fructuoso, sino también en la legislación tan abundante de los Concilio tole-

[1] HVR I, 351-356.
[2] *Ib.*, 362-370.

danos sobre los eremitas[3]. Ahora bien, por lo que a la legislación se refiere, en España se produce un dilatado paréntesis porque casi un milenio separa los cánones sobre la vida solitaria del mencionado Concilio de Toledo de las Constituciones que sobre los ermitaños produjeron los sínodos postridentinos[4]. Pero quien quisiera ver en ese vacío legislativo tan prolongado una ausencia de vida eremítica en España durante casi un milenio, cometería un grave error, pues las noticias sobre eremitas, provenientes de las más diversas comarcas, son muy abundantes.

El prototipo del solitario en la España medieval responde al descrito por San Isidoro de Sevilla: «Llevados de un desprecio increíble del mundo, sólo en el apartamiento completo encuentran deleite; viven de hierbas silvestres, de pan y de agua..., y separados por completo de la vida de los hombres, se ocupan sólo en la comunicación con Dios, a quien sirven con alma pura»[5]. Sin embargo, como en el resto de Europa, el eremitismo español ofrece un rostro muy variado y muy complejo, empezando por el lugar de su retiro. La mayor parte se establecían en torno a algún monasterio o santuario famoso. En torno a los monasterios como San Pedro de Arlanza, Santo Domingo de Silos, San Juan de la Peña, San Pedro de Montes, surgieron importantes colonias de eremitas. Aunque algunos de éstos pertenecían a la misma comunidad monástica en torno a la cual vivían, sin embargo, la mayor parte eran independientes. Había quienes se internaban en la soledad de los bosques, en montañas rocosas, a orillas de los ríos y también al lado de ermitas muy frecuentadas por los campesinos de la comarca.

Una forma peculiar de eremitismo muy abundante en la España medieval fue la *reclusión*, a la que fueron más adictas las mujeres que los hombres. Los lugares más habituales para la reclusión fueron los huecos en los muros de las iglesias o de los monasterios. Había una ceremonia litúrgica especial para dar comienzo a este estilo de vida que, generalmente, duraba hasta la muerte. Reclusa famosa fue Santa Oria en Villavelayos (Burgos)

---

[3] MANSI, XIII, 769: VII Concilio de Toledo, c. 5.

[4] ORLANDIS, J., *La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica*, EE, 63.

[5] SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Eccles. off.;* PL 83, 794-795.

que mereció ser cantada por el primer poeta culto español, Berceo[6].

2. En Cataluña y las Baleares

A mediados del siglo XI, a medida que se van consolidando las fronteras de la reconquista en el río Gaiá, el eremitismo empieza a brotar por amplias zonas de Cataluña, y muy especialmente en la zona tarraconense[7]. Pero fue en el siglo XII cuando el eremitismo experimentó en toda Cataluña un crecimiento espectacular, manteniéndose en pleno vigor hasta finales del siglo XVI. El anacoretismo catalán era fundamentalmente laical, si bien hubo también sacerdotes que abrazaron esta vida penitente.

La fundación de monasterios tan relevantes como Poblet, Santas Creus, Vallbona de les Monges y Scala Dei, contribuyó, por una parte, a que muchas vocaciones se orientaran hacia la vida cenobítica; pero, por otra, también contribuyó a que el eremitismo consiguiera un mayor arraigo, no sólo en colonias situadas en las cercanías de esos mismos monasterios, sino también en los picos montañosos y en los parajes selváticos del Montsant, de Serra La Llena y especialmente en los montes de la Brufangaya, cuyas cavernas hizo célebres San Magín (muerto en 1095). Entre los eremitorios tarraconenses sobresalió el de San Pere del Gaiá, cerca del monasterio de Santas Creus, al que, poco después de fundado, se incorporaron los eremitas con licencia pontificia. Posiblemente el monasterio de Poblet deba su origen a un grupo anacorético asentado en la Conca de Barberá[8].

En la «Santa Montaña de Montserrat» existió el eremitismo antes de la fundación del monasterio. En efecto, antes de que los monjes dependientes de Ripoll vinieran a habitar al lado de la Capilla de Santa María de Montserrat, entre 1025 y 1035, había anacoretas independientes esparcidos por aquellos montes cortados en forma de sierra[9]. Después de la fundación del monasterio,

---

[6] BERCEO, *Vida de Santa Oria,* BAE 57, 1377-1444.

[7] FORT Y COGULL, E., *El eremitismo en la archidiócesis de Tarragona,* EE, 79-139.

[8] ALTISENT, A., *Historia de Poblet,* Poblet, 1974.

[9] COLOMBAS, G., *La santa montaña de Montserrat,* EE, 165-210.

también han existido eremitas en esos parajes, hasta nuestros mismos días, pero en dependencia de la comunidad monástica. Uno de estos anacoretas fue Bernardo Boyl (1445-1506), con toda probabilidad aragonés de nacimiento, considerado como la «eminencia gris» de los Reyes Católicos que lo consultaban con frecuencia y lo enviaron a varias legaciones a Francia e Italia. En uno de estos viajes conoció en Francia al italiano San Francisco de Paula, fundador de los Mínimos. Se entusiasmó tanto con él que le pidió el ingreso en su Orden, profesando en manos del mismo fundador. Después, los Reyes Católicos lo enviaron como vicario apostólico de las Indias Occidentales en el segundo viaje de Cristóbal Colón a América; pero tuvo que regresar muy pronto a España. Terminó sus días (1506) en la Orden de los Mínimos, pero como abad comendatario de la abadía benedictina de San Miguel de Cuxá[10].

Eremitorios importantes abundaron en otras zonas de Cataluña, en la ribera del Ebro, junto a Tortosa; y en las agrestes montañas leridanas del Valle de Arán y de la Seo de Urgel en la vertiente norte del Montsech[11].

Los orígenes del eremitismo balear se remontan a la época romana y visigoda. Sin embargo, al margen de la posible existencia de eremitas en Cabrera y Menorca[12] y de la existencia segura de un eremita en Ibiza[13], hay que esperar a la época de la reconquista de Jaime I de Aragón para conocer por su nombre a algún eremita. El primero de ellos fue Raimundo Lulio, quien hacia el año 1273 se retiró al monte Randa; y después a Miramar, donde fundó un colegio. En torno a esos dos centros, Randa y Miramar, se concentró la mayor parte de la vida eremítica mallorquina. Del ejemplo, y de las obras ascético-místicas de Raimundo Lulio recibe su espiritualidad el eremitismo balear[14]. El lulismo influirá en el eremitismo de la península, especialmente en Cataluña y Valencia[15]. La vida eremítica luliana se continuó en Mallorca hasta

---

[10] D'Allerit, O., *Bernardo Boyl, ermitaño de Montserrat,* EE, 227-256.

[11] Llandosa, J., *Centros eremíticos en tierras de Lérida,* EE, 141-163.

[12] HVR, I, 352.

[13] San Gregorio Magno, *Diálogos,* 4, 37.

[14] Platzeck, E. E., *La vida eremítica en las obras del beato Raimundo Lulio,* «Revista de Espiritualidad», 1 (1942), 61-79; 117-143.

[15] Hillgar, J. N., *Notas sobre los ermitaños mallorquines de los siglos XIII-XVII,* EE, 507-514.

el siglo XVIII, cuando el venerable Joan Mir (1624-1688) fundó la Congregación de ermitaños de San Pablo y San Antonio, todavía existente[16].

3. Aragón y Navarra

La historia de la vida monástica en la Edad Media no se puede entender si no se tiene en cuenta la tradición del eremitismo y cenobitismo de la época visigoda[17]. Con el eremitismo visigodo enlazan los eremitas que se establecieron en el Valle de Ansó, en las orillas del río Veral, en los altos puertos, el Palo y el Acherito, de la montaña de Guarrinza, a más de dos mil metros de altitud. Siresa fue punto de confluencia de los eremitorios de Batulla, Arbesa, San Juan y Santa Eulalia de Bagües.

En el Estartón floreció la vida eremítica especialmente en el siglo XI, teniendo como centro la ermita de San Salvador de Puyó, cerca de Tiesas Altas, donde se santificó Godofredo, un capellán de Sancho el Mayor. En el valle de Borau sobresalió el monasterio de Sasabe, en torno al cual giró la vida de los eremitorios de Santo Tomás de Laurés y San Félix de Araguás. En los senderos que conducen a Francia, desde Jaca por Somport, durante los siglos XI y XII, abundaron los eremitas, que causaban la admiración de los peregrinos que a Santiago de Compostela venían desde Francia y otras regiones de Europa. En Jaca se sustituyó, en la segunda mitad del siglo XI, la antigua ermita de San Pedro el Viejo por la magnífica iglesia de San Pedro el Nuevo, que con el correr del tiempo se convertiría en Iglesia Catedral.

En ambas orillas de los ríos Aurín y Gállego se multiplicaron las cabañas de anacoretas. Todavía hoy subsisten algunas ermitas provenientes de la Edad Media: Santa Elena, San Pelayo de Gavín, Virgen de las Nievas de Yésero, San Urbez de Gállego.

Otra zona, hoy aragonesa, pero en la Edad Media enclavada en la provincia catalana de Lérida, en la que abundaron los eremitas, fue Ribagorza. Por su antiguo encuadre en Cataluña, este

---

[16] GUASP, B., *La vida ermitaña'a Mallorca desde el segle XIII a l'actualitat,* Palma de Mallorca, 1946; ID., *Una flor del desierto, ermitaño Juan de la Concepción Mir y Vallés, natural de Alaró,* Palma de Mallorca, 1942.

[17] HVR, I, 352 ss.

eremitismo es más catalán que aragonés. En las cuencas de los cuatro ríos, Cinca, Esera, Isábena y Noguera Ribagorzana hay aún abundantes ermitas que recuerdan tiempos gloriosos de santidad eremítica. Especial mención merece el eremitorio de San Victorián de Asán, que se remonta en sus orígenes al lejano año 506, y que Ramiro de Aragón convirtió en monasterio en 1044[18].

El territorio aragonés se prestaba para la fundación de eremitorios por la abundancia de cuevas y refugios naturales en la fragosidad de sus montañas. De hecho, todo Aragón se vio sembrado de eremitas. Además de los lugares ya mencionados, no habría que olvidar el monte Pano, la comarca de Atarés, toda la amplia zona denominada la «Extremadura del Gállego», especialmente en las orillas de los ríos Basa, Garga y Matriz; las tierras de Argüero y Carcavilla; la llanura de Huesca; el Somontano, donde se alojaban las ermitas a lo largo de los ríos Alcandre, Balce y Vero; la cuenca del Jiloca, del Aguas Vivas, del Guadalope, del Matarraña, del Alfambra, del Guadalaviar, del Torrijas, del Cedrillas y del Linares[19].

Angel Canellas ha hecho el catálogo de las ermitas medievales, reseñando exactamente 990[10]. Es cierto que no todas las ermitas tenían un ermitaño o santero; pero en torno a otras existía una auténtica colonia de anacoretas. Esto puede dar una idea del extraordinario fervor eremítico que invadió al reino de Aragón durante la Edad Media y que, en buena parte, ha alcanzado hasta la Edad Moderna.

La región que actualmente une las tierras aragonesas con las tierras navarras, fue durante siglos dominio del Reino de Navarra, lo cual hace que el eremitismo navarro se adentre en el Reino de Aragón, y el eremitismo aragonés en el Reino de Navarra. Por eso, no siempre se podrá delimitar bien si, por ejemplo, los eremitorios de los ríos Esca, Onsella y Bailés son o no son aragoneses. Otro tanto cabe decir de los abundantes eremitorios de gran parte de la región de las Cinco Villas, que eclesiásticamente pertenecía a Navarra.

---

[18] GIMÉNEZ SOLER, A., *La edad media en la corona de Aragón*, Barcelona, 1930.

[19] DURÁN GUDIOL, A., *Geografía medieval de los obispados de Jaca y Huesca*, Huesca, 1961; ID., *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062-1094)*, Roma, 1962.

[20] CANELLAS, A., *Noticias sobre el eremitismo aragonés*, EE, 288-308.

La mayor parte de los monasterios medievales del reino navarro tuvieron un origen eremítico, tales como Iranzu y Leyre. Nota peculiar del eremitismo navarro fue la abundancia de mujeres que adoptaron este duro estilo de vida, no faltando incluso alguna reina, como doña Jimena[21].

Puesto que Navarra era el paso de los peregrinos de Europa hacia Santiago de Compostela, no es de extrañar que las tendencias eremíticas de allende los Pirineos intentasen expandirse por esta región, como fue el caso de la Orden eremítica de Grandmont, pero no consiguieron arraigar profundamente. Hubo también alguna congregación eremítica autóctona, cuyo titular era San Clemente, que, como una corona de cinco eremitorios, circundaba la ciudad de Pamplona, a la que edificaron con su extraordinaria austeridad. Pero no todos los eremitas tenían un comportamiento edificante. No faltaron quienes, girovagando de pueblo en pueblo, escandalizaban con su género de vida a los campesinos, hasta el punto de que tuvo que intervenir la autoridad civil[22].

En afirmación de José Goñi Gaztambide[23], en el año 1734 la Diócesis de Pamplona contaba con 1.286 eremitas, provenientes en su mayor parte de los siglos medievales; y aunque no todas hayan sido centros de vida eremítica, un buen número sí que lo fue; lo cual da una idea de la importancia del eremitismo en estas tierras. Entre estas ermitas que fueron centros anacoréticos, cabe destacar por su importancia, incluso literaria, Santa María de Arnotegui, de Obanos, que transmitió el recuerdo de San Guillermo; San Pablo de Labiano, donde se santificó la reina Santa Felicia[24]. La cima del monte Aralar fue testigo de las extraordinarias maceraciones del eremita Teodosio de Goñi[25].

Después de un largo período de decadencia, el eremitismo navarro fue reformado, obligando a todos los eremitas independientes a someterse a las *Constituciones,* aprobadas por el obispo de Pamplona, Andrés Girón, en 1670. Fue nombrado como Supe-

---

21 LÓPEZ. C. M., *Apuntes para una historiografía del eremitismo navarro,* EE, 309-326.

22 *Ordenanzas del Consejo Real de Navarra,* Pamplona, 1622, p. 468.

23 GOÑI GAZTAMBIDE, J., *La vida eremítica en el reino de Navarra,* EE, 327.

24 PÉREZ GOYENA, A., *La santidad en Navarra,* Pamplona, 1947.

25 ARIGITA, M., *Historia de la imagen del santuario de San Miguel de Excelsis,* Pamplona, 1904, pp. 31-32.

rior general, a quien debían prestarle obediencia, Fray José de la Febre y Borbón[26]. Después de esta reforma, los ermitaños realizaban algunas actividades apostólicas, como cuidar enfermos en hospitales, hacer de maestros y de catequistas[27]. El eremitismo navarro desapareció del todo en el siglo XIX.

4. Castilla

A medida que avanza la reconquista, las tierras de Castilla se van poblando de anacoretas y de cenobios[28]. El eremitismo se manifiesta en su doble forma de independiente y de vinculado a un monasterio. Y entre las formas eremíticas, la reclusión fue muy seguida por las mujeres[29]. Una razón que explique este florecimiento pudo ser el recuerdo conservado en las ruinas de los monasterios de la época visigoda destruidos por las invasiones islámicas.

Remontando el curso del Ebro hasta las montañas de Reinosa, proliferan las ermitas, lo cual es el indicio más fuerte de la presencia de eremitas. De un grupo eremítico nació el monasterio de San Pedro de Arlanza; eremitas, como San Pelayo, Arsenio y Silvano vivieron en su entorno. San Juan de Tabladillo tuvo los enclaves eremíticos de San Millán de Membibre, San Quirce, Santiago y San Cristóbal. En la confluencia de los ríos Mataviejas y Arlanza unas cuevas eremíticas dieron origen al monasterio de Santa Eugenia; y otro tanto acaeció a orillas del río Silos con el monasterio de San Mamés. En las riberas del Esgueva florecieron los eremitorios de Santa Marina de Cela, Santa María y San Pelayo. Covarrubias fue centro eremítico floreciente hasta finales del siglo X, puesto que a la consagración de la Iglesia de San Cosme y San Damián acuden 20 eremitas de la zona[30].

Oña fue otro núcleo de gran concentración eremítica desde antes de que Sancho García fundara el monasterio dúplice de San Salvador (1011) para su hija Trigida, a la que nombró abadesa.

---

[26] IDOATE, F., *Un ermitaño ilustre*, en AA.VV., *Rincones de la Historia de Navarra*, Pamplona, 1954, pp. 391-395.

[27] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *o. c.*, p. 343.

[28] HVR, I, 495-496.

[29] MORAL, T., *Manifestaciones eremíticas en la Historia de Castilla*, EE, 455.

[30] SERRANO, L., *Cartulario del Infantado de Covarrubias*, Valladolid, 1907.

Vinculadas al monasterio hubo también después en los montes cercanos muchas cuevas habitadas por anacoretas[31], entre los que sobresalió San Atto, quien, siendo obispo, renunció al cargo para ponerse bajo la dirección espiritual de San Iñigo, antiguo anacoreta en los montes pirenaicos de San Juan de la Peña, que hubo de abandonar al ser nombrado abad del monasterio de Oña. Como solitarios vivieron también en estos parajes, antes de la fundación del monasterio, San Fermín, cuya cronología es muy incierta; y, a finales del siglo IX, San Vitores que había nacido en Cerezo del río Tirón, y fue martirizado en una incursión de los musulmanes[32].

Eremitorios importantes existieron en Santa María la Imperial de Obarenes, en San Salvador de Pancorbo. En la sierra de Betayo, junto al monasterio de San Vicente del Buezo, vivió en una cueva Santa Casilda, hija del rey moro de Toledo, Almamín (1063). Castrojeriz, junto al Ebro, conoció hacia 1068 un gran florecimiento de vida eremítica.

Por tierras de Cantabria, durante el dominio visigodo, abundaron los monasterios, algunos de gran importancia social y cultural[33]; y esta presencia monástica, a través de los siglos medios, ha perdurado hasta hoy, de manera que se puede afirmar que «los monasterios... son los distintivos de la historia cántabra»[34]. En la época que nos ocupa, hay que mencionar de un modo especial el enclave eremítico del monasterio jerónimo de Santa Catalina de Monte Corbán, convertido después en Seminario de la Diócesis, a unos siete kilómetros de Santander, donde hicieron vida solitaria cinco eremitas célebres, Pedro de Oviedo, Rodrigo de Osorno, Gonzalo de Santander, Gómez de Toro, y Sancho de Islates, de los cuales hace un buen elogio el P. Sigüenza[35], que rivalizaban en austeridades ascéticas con los anacoretas de la ermita de Santa Marina de Ponce[36].

Pero la tierra privilegiada del eremitismo castellano fue la Rioja, esa tierra remansada entre el Ebro y los Montes Ibéricos[37],

---

[31] ALAMO, J. del, *Colección diplomática de San Salvador de Oña,* Madrid, 1950.

[32] MORAL, T., *o. c.*, p. 462.

[33] HVR, I, 496.

[34] RODRÍGUEZ ALCALDE, L., *Santander,* Madrid, 1964, p. 5.

[35] SIGÜENZA, J., *Historia de la Orden de San Jerónimo,* Madrid, 1909.

[36] *Ibidem.*

[37] MORAL, T., *o. c.*, p. 468.

no tanto por el número de sus anacoretas cuanto por el estilo de su vida y por la santidad de algunos de ellos. En torno a Albelda existían cuevas de eremitas en Lara, Cueva de Sancho Espina y Castañares de las Cuevas. En sus montañas de yeso excavaron celdas a modo de columbarios que, al decir de Yepes, «más me parece puesto acomodado para que las palomas y otras aves hagan allí sus nidos, que para vivienda de religiosos»[38]. A mediados del siglo x había en ese «palomar» 200 eremitas. En Peña Aguda, de la Sierra de Cameros, hicieron vida eremítica San Felices, San Funes y San Prudencio.

En las Conchas de Haro, el risco más alto de Bilibio, frente a Salinillas de Buradón, vivió en la época romana San Félix o Felices que fue maestro de San Millán de la Cogolla (473-574). Desde el siglo x, en recuerdo de San Millán se multiplicaron las cabañas de anacoretas por toda la Sierra de la Cogolla. El más destacado fue, sin duda, Santo Domingo de Silos. Este santo castellano había nacido en Cañas en torno al año 1000. De niño fue pastor. Siendo aún muy joven fue ordenado de sacerdote; desempeñó el ministerio sacerdotal apenas año y medio, para pasar inmediatamente a la vida eremítica en los montes Distercios; pero, por entonces, la vida cenobítica de los monasterios de Valvanera y de San Millán ganaba para sí a muchos adeptos al eremitismo. Entre éstos estuvo Santo Domingo que ingresó en el monasterio de San Millán cuando tenía treinta años, siendo abad don Sancho. Después de su profesión ejerció el cargo de maestro de novicios; y por encargo del abad Sancho, reformó el antiguo priorato de Santa María de Cañas, su propio pueblo natal. Más tarde el mismo abad lo nombró prior del monasterio de San Millán. Por defender los bienes del monasterio entró en conflicto con el rey de Navarra, don García, que lo desterró; pero sus virtudes lo hicieron merecedor de ser designado, por Fernando I de Castilla, para abad del monasterio de San Sebastián de Silos, fundado por Fernán González, que se hallaba en completa decadencia. Domingo convirtió en poco tiempo aquel monasterio que, después tomará su propio nombre, Santo Domingo de Silos, en un auténtico emporio de vida espiritual y en centro deslumbrante de la cultura castellana, con una biblioteca nutridísima de manuscritos que

[38] YEPES, A. de, *Crónica general de la Orden de San Benito,* ed. PÉREZ DE URBEL, J., Madrid, 1960, pp. 274-275.

causaba la admiración y envidia de los demás monasterios. A él se debe también el espléndido claustro románico. Murió en 1073[39].

En relación con Santo Domingo de Silos estuvo Santa Oria. cuando él era prior de San Millán, la consagró a la reclusión dentro de los muros del monasterio (1053). Había nacido en Villavelayos. Su vida fue poetizada y popularizada por Berceo[40].

También el monasterio de Santa María de Valvanera, en las estribaciones de los montes Distercios, tuvo orígenes eremíticos. Tan abundantes fueron los anacoretas que poblaron estos montes, que merecieron el apelativo de *Tebaida riojana.* Fueron famosos en el siglo x los eremitas Domingo y Nuño. Los discípulos de éstos que, al decir de Yepes[41], eran un centenar, fundaron el monasterio. La historia del monasterio arranca de finales del siglo x, aunque el primer abad conocido es Nuño (1055-1066). El eremitismo ahora dependiente del monasterio, subsistió hasta los tiempos de la desamortización (1835)[42].

Otra gran lumbrera del eremitismo riojano fue Santo Domingo de la Calzada. Había nacido, a principios del siglo XI, en Viloria (Burgos) en el límite con La Rioja. Hay que descartar por completo su pretendido origen italiano, que algún autor le asigna con la idea de que habría venido a España para pasar desapercibido[43]. Pretendió el ingreso en los monasterios de San Millán de la Cogolla y de Valvanera, pero en ambos le fue denegado, decidiéndose entonces por la vida eremítica. Construyó su cabaña en las orillas del río Oja, cerca de donde los peregrinos de Santiago solían vadearlo. Para facilitarles el paso del río construyó un puente, y después un hospital y una ermita dedicada a Nuestra Señora; desbrozó el bosque y construyó una calzada de piedra, que lleva su propio nombre, lo mismo que la ciudad que después surgió allí. Mantuvo amistosas relaciones con Santo Domingo de Silos que lo visitó en alguna ocasión. Murió el 12 de mayo de

---

[39] BERCEO, *Vida de Santo Domingo de Silos,* ed. A. ANDRÉS, Madrid, 1958; SERRANO, L., *El Real Monasterio de Santo Domingo de Silos,* Burgos, 1934.

[40] BERCEO, *Vida de Santa Oria,* BAE, 57, 137-144; PÉREZ DE URBEL, L., *Semblanzas benedictinas,* Madrid, 1925, pp. 119-126; SERRANO, L., *Cartulario de San Millán de la Cogolla,* Madrid, 1935, p. LII.

[41] YEPES, A., de, *o. c.,* p. 276.

[42] URCEY, A., *Historia de Valvanera,* Logroño, 1932.

[43] *Santo Domingo de la Calzada,* Enciclopedia Universal Ilustrada, Espasa-Calpe, 18, p. 1847.

1070. Es patrono de los ingenieros de caminos[44]. Discípulo de Santo Domingo de la Calzada fue San Juan de Ortega. Colaboró con su maestro, y unificó la labor de sus discípulos en las mejoras del Camino de Santiago. En los Montes de Oca abrió un paso que comunicó Santo Domingo de la Calzada con Burgos; y allí mismo construyó una capilla en honor de San Nicolás. Fundó un monasterio de Canónigos Regulares de San Agustín con la finalidad de que continuara su obra en favor de los peregrinos. Los Canónigos Regulares fueron más tarde reemplazados por una comunidad de monjes jerónimos[45].

El eremitismo soriano aporta apenas dos nombres pertenecientes a unos tiempos bastantes anteriores. Cerca de Soria, en la sierra de Peñalba o de Santa Ana está la cueva de San Saturio, cuyo nacimiento se remonta al año 493. Vivió como eremita treinta y seis años entregado a la contemplación y a una actividad apostólica desbordante en contra del arrianismo visigodo. A tenor de la inscripción que su discípulo, también eremita, San Prudencio, colocó sobre su tumba, murió en el año 556. San Prudencio, después de varios años de vida anacorética, acabó sus días como obispo de Tarazona en el año 583. El segundo lugar eremítico soriano fueron las riberas del Escalote, donde San Baudilio de Berlanga vivió en una cueva sobre la cual se construyó después una ermita decorada con interesantes frescos románicos que han sido trasladados en la actualidad al Museo del Prado[46]. Esta ermita fue también, en el siglo x, morada de eremitas reclusos[47].

En el eremitismo segoviano sobresalió San Frutos (642-715) y sus dos hermanos Valentín y Engracia en tiempos del rey Alfonso VI de Castilla, junto al río Duratón en Sepúlveda, donde perduró su recuerdo a través de un monasterio que fue demolido en tiempos de la desmortización del siglo XIX[48].

---

[44] GONZÁLEZ DE TEJADA, *Historia de Santo Domingo de la Calzada, Abrahán de la rioja,* Madrid, 1703; LACARRA, J. M., *Peregrinaciones a Santiago de Compostola,* II, p. 162.

[45] MORAL, T., *o. c.,* p. 476; LÁZARO LÓPEZ, A., *Un monasterio románico del camino de Santiago, la Iglesia de San Nicolás, en el monasterio de Juan Ortega,* «Burgense», 6 (1965), 364-386.

[46] GARNELO, J. C., *Descripción de las pinturas que decoran la ermita de San Baudilio,* «Bol. de la Soc. de Excurs.», 32 (1924), 96-109.

[47] GÓMEZ MORENO, E., *Iglesias mozárabes,* p. 315; ID., *El arte español hasta los almohades, arte mozárabe,* Madrid, 1951, p. 387.

[48] MORAL, T., *o. c.,* p. 481.

Por tierras de Avila, los primeros vestigios del ascetismo eremítico son algunas leyendas relativas a los siglos XI y XII. El primer nombre conocido es el de Bernardo de Candeleda, el cual, después de algunos años de vida eremítica, se afiliará al Císter. En el siglo XII, hay que hacer mención de San Pascual de Tornellas y de San Pedro del Barco. En tiempos de Santa Teresa, en la misma ciudad de Avila y en su entorno tuvo que ser frecuente el eremitismo, dado que la santa abulense jugaba a las ermitas en el huerto de su casa. Se conocen los nombres de dos reclusas, la Venerable María Díaz y Catalina Dávila[49].

La abundancia de ermitas en la provincia de Valladolid permite suponer la presencia de muchos ermitaños. Sin embargo, solamente para el siglo XIV hay documentos que atestiguan el eremitismo en su forma de reclusión. Se trata de testamentos que hacen legados para los reclusos y reclusas[50].

Entre Ampudia y Valoria, en la provincia de Palencia, existió un enclave eremítico que dio origen a una Congregación de ermitaños que en el siglo XII acabó convirtiéndose en el monasterio benedictino de Santa María de Bustos. Las mandas testamentarias también hacen referencia a la existencia de reclusos y reclusas en diversas localidades vallisoletanas[51].

5. Las ermitas de Córdoba

El primer eremita español conocido fue el gran Osio de Córdoba, padre del primer Concilio de Nicea (325) a quien una tradición quiere hacer discípulo de los padres del eremitismo egipcio, San Pablo y San Antonio[53]. Dejando a un lado a San Pablo de Tebas, cuya historicidad se niega actualmente, Osio pudo muy bien haber conocido a San Antonio durante su viaje a Alejandría

---

49 EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Tiempo y vida de Santa Teresa,* Madrid, 1968, pp. 115, 117, 137.

50 MORAL, T., *o. c.*, p. 488.

51 *Ibidem.*

52 *Ibidem.*

53 CLERCQ, V. C. de, *Osius of cordoba. A contribution to the history of the constantinian period,* Washington, 1954.

por encargo de Constantino para solucionar el problema arriano[54].

Aunque no se conoce ningún nombre en concreto, la existencia de monasterios en la sierra de Córdoba antes de la invasión musulmana, hace presuponer la existencia de eremitas en torno a ellos. Durante la invasión musulmana está atestiguada la presencia de eremitas, algunos de los cuales padecieron el martirio en tiempos de San Eulogio (muerto en 859), y otros muchos emigraron hacia el norte de España, dando origen a varios monasterios: Samos, San Miguel de Escalada, Sahagún, San Martín de Castañeda, Carrión[55]. No obstante, la vida monástica, tanto cenobítica como eremítica, continuó, como lo atestigua la abundancia de ermitas y cuevas, no sólo en la sierra de Córdoba, sino a lo largo y ancho de toda la provincia. Lugares prototípicos del eremitismo cordobés fueron La Albaida y La Arruzafa, aunque en el siglo XVI emigraron hacia la parte más alta de la sierra donde Gaspar de los Reyes fundó en 1582 la primera de las 15 ermitas de esa especie de Laura que todavía existe.

Después del Concilio de Trento, que en la sesión XXIV había dado disposiciones muy concretas para la reforma de la vida religiosa, el obispo de Córdoba, don Antonio Pazos, les exigió a todos los ermitaños de su jurisdicción un acto de sumisión y de obediencia y les impuso la obligación de vestir un hábito. Su sucesor, don Pedro Portocarrero, en 1594, les dio una Regla que será perfeccionada por el obispo Fray Diego de Mardones, el cual, además, agrupó a todos los ermitaños de la sierra cordobesa en la *Congregación de Ermitaños de San Pablo y de San Antonio Abad,* del Desierto de Nuestra Señora de Belén, con un Hermano mayor al frente de la misma (1613). El primero que desempeñó este cargo fue el Hermano Francisco de Jesús[56]. La Congregación llevó una vida ejemplar durante varios siglos, pasando también por algunas dificultades, entre las que cabe destacar las provocadas por la invasión de las tropas napoleónicas en 1808, la desa-

---

[54] GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, M., *Memorias que se conservan de algunos ermitaños que han existido en la sierra de Córdoba desde los tiempos más remotos hasta nuestros días e historia de la actual congregación de Nuestra Señora de Belén,* Córdoba, 1911.

[55] HVR, I, 488.

[56] GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, M., *o. c.*, pp. 111-121.

mortización y consiguiente exclaustración de 1835; y, de una manera peculiar, la guerra civil española de 1936, que le asestó un golpe muy duro, del cual no ha podido reponerse. Esto obligó a la petición de unión que los ermitaños, por acuerdo unánime, dirigieron a la Orden de los Carmelitas Descalzos, y cuyo Definitorio general aceptó en el año 1956 con el firme propósito de que en las ermitas de Córdoba se prosiga el mismo estilo de vida eremítica anterior, aunque en conformidad con las leyes propias[57].

6. El Bierzo

El Bierzo fue, durante la época romana y visigoda, un centro monástico muy activo. A. Quintana, el mejor conocedor de la historia eclesiástica de la diócesis de Astorga y, de un modo especial, de cada rincón del Bierzo, afirma que «asusta un poco la idea de tener que enfrentarse con un tema tan denso y singular en una región que, como ninguna otra en todo el mundo —si exceptuamos únicamente la Tebaida egipcia—, presenta en los siglos de la Edad Media, como notas más características de su historia, precisamente éstas del monaquismo y del eremitismo»[58]. Estas palabras de A. Quintana no son nada más que un eco de aquellas otras de Enrique Flórez: «Una de las mayores glorias de la santa Iglesia de Astorga es la que resulta por matriz del territorio del Bierzo, a quien el cielo escogió para dotarle, a competencia, de bienes de la naturaleza y de la gracia, haciéndole muy digno de atención en el campo de la Historia eclesiástica de España, porque en todo el continente no encontramos otro que le iguale en razón de teatro, donde sólo se militaba para el cielo. Ninguno mejor puede competir con la Tebaida y con los demás santos desiertos de Palestina. La multitud de santuarios, la santidad de eremitorios, los muchos anacoretas, los monjes que sobresalían en victorias del mundo, sólo podrá contarlos el que sabe las estrellas del cielo»[59]. Y a continuación, el P. Flórez no tiene espacio suficiente con 46 páginas para enumerar los monasterios, eremitorios, ermitas y los nom-

---

[57] ARIAS, J., *Los ermitaños de Córdoba como Congregación religiosa,* EE, 554-555.

[58] QUINTANA, A., *El eremitismo en la diócesis de Astorga,* EE, 380.

[59] FLÓREZ, E., *España Sagrada,* XVI, p. 26.

bres de santos monjes que, desde la Antigüedad, poblaron las escarpadas montañas y los frondosos y amenos valles del Bierzo.

San Fructuoso, el padre del monacato español, conjugó en su propia persona el cenobitismo y el eremitismo. Casi todos los monasterios por él fundados en el Bierzo, pero de un modo especial, los de San Pedro de Montes y de Visonia, eran centros cenobíticos y eremíticos. San Pedro de Montes estaba circundado de cinco ermitas: Santa Cruz, junto al mismo monasterio, fundada por Saturnino en el siglo VII, restaurada por San Genadio en el siglo IX al mismo tiempo que el propio monasterio de San Pedro de Montes; ambos habían sido arrasados durante las invasiones sarracenas. Sobre sus ruinas se edificó en 1723 la ermita actual en la que aún se puede ver parte de la cimentación antigua. San Martín, construida también en las inmediaciones del monasterio, por San Genadio, fue demolida en 1592. San Cipriano, edificada también por San Genadio, en honor del gran obispo de Cartago, junto al río Oza, subsistió hasta el siglo XVII. De la ermita de San Pelayo, poco más se sabe que su existencia, sin poder precisar el lugar exacto de su emplazamiento. La ermita de La Aguiana, situada en la cumbre de la montaña que le da su nombre, es una ermita singular, porque consta de dos naves, con un altar y una imagen de la Virgen en cada una de ellas. De modo que son más bien dos angostas iglesias separadas únicamente por una pared medianera. En ellas se veneraban la Virgen de La Aguiana, procedente del monasterio de San Pedro de Montes, y la Virgen de la Peña Aguiana, propiedad del cercano pueblecito de Villanueva de Valdueza. La edificación de la ermita es de fecha desconocida. Hay quien la remonta a la época visigoda o a los primeros siglos de la reconquista y quien la retrasa hasta el siglo XV[60].

Según el P. Yepes[61], en torno al monasterio de San Pedro de Montes hubo muchas otras ermitas, «donde vivían monjes, que se juntaban algunos días señalados del año, en que confesaban y comulgaban y el prelado principal les hacía una plática espiritual». Son, sin embargo, muy pocos, apenas dos, los nombres conocidos de eremitas que, a lo largo de varios siglos, han habitado en estas ermitas: Alfonso Pérez, de datación muy difícil; pero, sin duda,

---

60 QUINTANA, A., *o. c.*, EE, 388-396.

61 YEPES, A. de, *o. c.*, II, p. 204.

posterior a San Genadio (muerto en 936), porque su apellido así lo exige; y un tal Odoario, de finales del siglo X.

Cerca de San Pedro de Montes, está el otro gran enclave eremítico berciano: Santiago de Pañalba, fundación de San Genadio. Aquí no había ermitas, sino cuevas naturales en las riberas del valle del Silencio, donde el propio San Genadio llevó vida anacorética, antes y después de ser obispo de Astorga[62]. Entre otras obras llevadas a cabo por él, hay que mencionar el eremitorio de Santo Tomás, al lado del cual quiso después su discípulo y sucesor en la silla astorgana, San Fortis, edificar un lugar de retiro para su propio maestro; pero la muerte le impidió concluirlo; y su sucesor, el obispo Salomón, cambió el emplazamiento[63]. No se sabe si el santo eremita y obispo habitó esa construcción, porque, por lo menos los últimos años de su vida, hasta su muerte, los pasó en una cueva natural en una de las laderas del valle el Silencio frente a la Iglesia de Santiago de Peñalba. En torno a Peñalba no se conocen más ermitas que la ya mencionada de Santo Tomás, y que debió de desaparecer bastante pronto, porque se pierde su rastro en los documentos desde el año 937[64].

Sandoval describe esas cuevas naturales de Santiago de Peñalba:

«Son cinco[65]. Obrolas la nautraleza en una altísima montaña de peña viva. Para subir a ellas no hay más que unas sendas de cabras, y son menester sus pies, y irse trabando en las matas, y no mirar abajo por no desvanecerse. Sobre las tales cuevas se levanta la peña tajada, tan alta que deben de ser treinta estados, y que, cierto, pone pavor mirarlas. Están las bocas de las cuevas al oriente, que en naciendo el sol da en ellas; no mayores por medio estado de hombre, y éstas sirven de puerta y ventana. Dentro son espaciosas y medianamente altas, sus poyos alrededor; al fin no es obra de hombres, sino de naturaleza. Aprovechábanse de ellos los santos monjes en el tiempo de adviento y cuaresma. Los más viejos en la santa milicia, como dice nuestro padre San Benito, se retiraban aquí, y con sumo silencio, con hierbas, raíces, disciplinas y oraciones, hacían sus advientos y cuaresmas, hasta que, llegando las pascuas, salían a celebrarlas en los monasterios con sus hermanos».

---

62 HVR I, 493-494.

63 FLÓREZ, E., *o. c.*, XVI, p. 435.

64 QUINTANA, A., *o. c.*, EE, p. 411.

65 HERREZUELO, J., *Historia de San Pedro de Montes*, p. 104. Citado por QUINTANA, A., *o. c.*, p. 403, y por FLÓREZ, E., ES XVI, p. 40.

A pesar de la fama de Santiago de Peñalba, son muy pocos los nombres de eremitas que han llegado hasta nosotros. Los seis que aparecen en el documento de donación de algunas propiedades al monasterio de Peñalba por Ramiro II en el año 940, Zanón, Zitani, Baldredo, Ramiro, Sancho y Diego, que firman el documento como testigos, poniendo cada uno, al lado de su firma, el apelativo de «anacoreta»[66].

Corullón, precioso pueblecito que se empina en las primeras estribaciones del puerto que conducirá a tierras de Lugo, en las cercanías de Villafranca, fue escenario de la fundación del tercer monasterio de San Fructuoso[67]. A finales del siglo XI empieza de nuevo en estas tierras la vida eremítica, Pedro y Ranulfo le piden al obispo de Astorga que les conceda la Iglesia de Santa Marina de Corullón, a fin de observar en ella «vida santa». El Obispo don Pelayo (1097-1121) accedió a su petición, sujetando a los mencionados eremitas a la autoridad del Obispo y de la iglesia de Astorga[68]. Este incipiente eremitorio se convertirá muy pronto en monasterio, en tiempos de doña Urraca (1100-1124). Pero la gloria más excelsa de este enclave eremítico fue Santo Domingo de Corullón, cuyo biógrafo, el monje de Carracedo, Herberto, no encuentra palabras para exaltar su vida penitente y las gracias celestes con que fue colmado. Santo Domingo de Corullón había ingresado en el monasterio de Carracedo casi en su infancia, y siendo ya de edad avanzada, se retiró a la soledad en una cueva, cerca de Corullón. Murió a finales del siglo XII, puesto que en 1178 consta que aún vivía[69].

En la sierra de Valcarce está la cueva de Ruitelán, donde con toda probabilidad pasó San Froilán, el santo obispo de León, algunos años de vida solitaria. Es cierto que su biógrafo, Juan Diácono, el copista de la famosa Biblia miniada del monasterio berciano de Santa María de Albares, hoy en la catedral de León, no lo dice, pero su recuerdo ha permanecido vivo en la devoción de la región[70].

---

66 QUINTANA, A., *o. c.*, EE, p. 408.

67 HVR I, 383.

68 *Tumbo Negro,* de Astorga, n. 341; citado por QUINTANA PRIETO, A., *o. c.*, EE, p. 410.

69 QUINTANA, A., *o. c.*, EE, p. 411.

70 GONZÁLEZ, J., *San Froilán de León,* León, 1946, pp. 25-26.

La tradición eremítica berciana ha llegado hasta la edad moderna. El último ermitaño, célebre en toda la comarca, fue Domingo, que vivió en una cueva junto a la ermita de San Martín, cerca de Ponferrada, a la vera de la llamada Fuente del Azufre. Gozó de fama de santidad. Su única biografía, en la que se relatan sus austeridades ascéticas, es su acta de defunción que se conserva en la Basílica de la Encina, donde fue sepultado el año 1661. Fue el último gran exponente de una corriente de vida cristiana, hoy día olvidada en el Bierzo, esa región donde hubo un tiempo en el que, como decía José María Quadrado, «cada roca nos parecía un altar, cada encina y cada roble una planta regada por el sudor de un santo, cada objeto un testimonio coetáneo de tantas visiones, sucesos y maravillas como allí pasaron y allí se escribieron»[71].

Es extraño que en la Cabrera, región de montañas abruptas y de valles deliciosos, tan apta para ser escenario de heroicidades de solitarios, y unida al Bierzo por los montes del Morredero, apenas haya dejado el recuerdo de dos eremitas, Gaucelmo en la primera mitad del siglo XII, a quien Alfonso VII de Castilla profesaba una especial veneración[72]; y el «ermitaño de la Peña Aguilera», cuyo nombre se desconoce, y al que el mismo Alfonso VII hizo algunas donaciones[73].

Foncebadón, en el monte Irago, es el punto culminante de la ascensión del camino de Santiago que parte de Astorga en dirección al Bierzo. En ambas vertientes del monte, no era desconocido el eremitismo. Desde los tiempos de San Genadio, consta la presencia de anacoretas por las donaciones que en su favor hace Ramiro II[74]. En la segunda mitad del siglo XI, el eremita Gaucelmo emuló, en estos parajes, las actividades de Santo Domingo de la Calzada en favor de los peregrinos de Santiago de Compostela. Con ayuda de Alfonso VI, del obispo y del cabildo de Astorga, construyó una iglesia, un hospital y un albergue. La actividad caritativa de Gaucelmo atrajo a su entorno a discípulos con los que constituyó una comunidad eremítica que, al mismo tiempo, ayu-

---

[71] QUADRADO, J. M., *Recuerdos y bellezas de España: León y Asturias,* p. 652; citado por QUINTANA, A., *o. c.,* EE, p. 381.

[72] HERREZUELO, J., *o. c.,* p. 147.

[73] *Tumbo Negro,* de Astorga, n. 14; cf. QUINTANA, A., *o. c.,* EE, p. 433.

[74] FLÓREZ, A., *España Sagrada,* XVI, p. 439.

daba a los peregrinos. Gaucelmo nombró como vicario suyo para el gobierno de la comunidad y de la actividad caritativa de la misma al eremita Rodrigo. Unos años antes de su muerte, acaecida probablemente en 1123, Gaucelmo hizo entrega de todo el complejo hospitalario-caritativo de Foncebadón a la Iglesia de Astorga[75]. En la vertiente opuesta, en Astorica de Rodada o San Juan de Irago, Elvite Juan, probablemente ermitaño, edificó en la segunda mitad del siglo XII, otro hospital para la atención de los peregrinos, en favor del cual hizo algunas donaciones Fernando II en 1180.

En la capital de la diócesis a la que pertenece el Bierzo, es decir, en Astorga, floreció el eremitismo, tanto masculino como femenino. A mediados del siglo XIII, consta la existencia, en las cercanías de la ciudad, al otro lado del Jerga, de una Congregación de ermitaños bajo la advocación del Espíritu Santo, cuyo eremitorio en el siglo XVI se transformó en «beaterio de mujeres»[76]. Dentro de la misma ciudad, hubo un ermitaño que escaló las cumbres de la santidad, San Adrián.

Desde comienzos del siglo XIV, existían también ermitañas dentro de las murallas de Astorga, y su presencia está testimoniada por documentos hasta bien entrada la primera mitad del siglo XVI. En la ermita de San Felipe y Santiago, hizo vida penitente María Fernández. Y no faltó el eremitismo femenino en su forma más extremosa, la reclusión, en una celda adosada a la capilla de San Esteban que todavía existe[77]. Y, sin duda, también en otras iglesias, porque en unas mandas de 1310, de 1344 y de 1387, se hace mención de las emparedadas o reclusas de Astorga y de su entorno[78].

Como dice A. Quintana, es un buen balance el que arroja el eremitismo de la región berciano-maragata, con sus cinco santos: San Genadio, San Froilán, San Adrián, Santo Domingo de Corullón y San Gil de Casayo[79], y los venerables Alfonso Pérez, de

---

[75] QUINTANA, A., *Foncebadón: Ensayo sobre su historia,* «Archivos Leoneses» (1958); cf. ID., *o. c.,* EE, p. 435.

[76] SAN ROMÁN, A., *Historia de la beneficencia en Astorga,* Astorga, 1908, p. 245.

[77] *Ibidem,* p. 100.

[78] *Ibidem,* pp. 18-22; 148; 238.

[79] Augusto Quitana menciona a San Gil porque Casayo, aunque es de la provincia de Orense, pertenece a la diócesis de Astorga; *o. c.,* EE, pp. 450-451.

San Pedro de Montes, Gaucelmo, de Foncebadón, y Domingo San Martín, de Ponferrada[80].

7. Galicia

Desde la misma época romana, Galicia conectó con el eremitismo oriental[81]. Y no faltaron nunca a lo largo de la época visigoda y de la Edad Media, abundantes centros de vida monástica, tanto eremítica como cenobítica. Los topónimos gallegos dicen, con frecuencia, relación a la vida monástica. Con respecto a la vida eremítica, baste recordar el topónimo *Hermida* con seis lugares en La Coruña, 25 en Lugo, 17 en Orense y 20 en Pontevedra. Y en cuanto a ermitas, como dice M. Arias, existe alguna kilómetro a kilómetro[82].

El monacato del Bierzo se conecta con el monacato gallego a través del río Sil. Apenas éste se adentra en la provincia de Orense, en sus dos orillas se encuentran centros eremíticos de importancia, cuyo punto de partida debieron de ser algunos monasterios provenientes de los tiempos de San Fructuoso y de San Genadio[83]. A orillas del río Bibey, afluente del Sil, se encuentra el eremitorio de Nuestra Señora de las Ermitas[84], nombre que procede de «las seis ermitas que coronaban desde antiguo las seis principales prominencias del monte. En ellas vivían varones que, despreciando el mundo, se retiraban a la soledad»[85].

En el impresionante escenario que componen los agrestes montes que circundan el actual Santuario de Nuestra Señora de las Ermitas, se desarrolló la vida de muchos anacoretas desde los siglos medios hasta el siglo XVII en que desaparecieron por completo, a causa quizá de las concurridas romerías que desde el mencionado siglo XVII se hicieron muy populares por el milagro

[80] QUINTANA, A., *o. c.*, EE, p. 452.

[81] HVR I, 365-366.

[82] ARIAS, M., *La vida eremítica en Galicia*, EE, pp. 363-364.

[83] FLÓREZ, E., *o. c.*, XVI, pp. 64-65; FERRO COUSELO, J., *Monjes y eremitas en las riberas del Miño y el Sil*, «Bracara Augusta», 21 (1967), 199-214.

[84] CONTRERAS, J. M., *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de las Ermitas*, Salamanca, 1879.

[85] GIL ATRIO, C., *Orense mariano*, Orense, 1954, p. 41.

obrado por intercesión de Nuestra Señora de las Ermitas en don Alfonso Mesía de Tovar, obispo de Astorga[86]. Contrasta, sin embargo, la celebridad de este eremitorio con la escasez de datos concretos sobre los eremitas que lo poblaron. Las fuentes no han transmitido ni un sólo nombre.

Muy cerca de Peña Trevinca, punto de confluencia de las provincias de Orense, León y Zamora, en una hondonada coronada por montes bravíos y salvajes como los del Campo Romo, Pico Mauro y San Gil, por donde discurre el río Casayo que da nombre a la población vecina, se encuentra la ermita de San Gil. No abundan las fuentes para reconstruir la biografía de este santo eremita. El Menologio Cisterciense dice que fue monje y primer abad del Monasterio de San Martín de Castañeda (Zamora)[87], aunque algún autor lo hace monje en el monasterio de Carracedo. En realidad, ambas cosas pudieran ser verdad, porque el monasterio de San Martín de Castañeda fue filial del monasterio berciano. Cabría la posibilidad de que San Gil hubiera sido monje de Carracedo, trasladado a San Martín de Castañeda como abad a principios del siglo XIII, concretamente entre 1208 y 1211. Después de renunciar al cargo de abad, San Gil se traslada a los montes de Casayo en compañía del monje Pedro Fresme, el cual permanció con él hasta su muerte; lo enterró en la misma ermita y colgó de la pared una tabla en la que relataba los hechos más importantes de la vida del santo. San Gil es todavía hoy venerado en el escenario de su vida penitente. El día 1 de septiembre se elebra una romería a la que concurren devotos de todos los pueblos de la comarca, La Baña, Lardeira, La Portela, Trigal, San Pedro de Trones. Se le invoca como abogado contra los males de oído[88].

El tramo del Sil, que va desde la desembocadura del Lor hasta la confluencia del Mao, es conocida como la *Ribera Sagrada* a causa de los monasterios y sus ermitas filiales que poblaron esas orillas[89]. *Ribera Sagrada* es una denominación muy antigua, porque ya se halla en un documento de 1124[90]. En toda esta zona

---

[86] RODRÍGUEZ LÓPEZ, P., *Episcopologio Asturicense,* III, p. 86.

[87] FLÓREZ, E., *o. c.,* XVI, p. 353.

[88] BOLANDISTAS, *Acta Sanctorum,* 1 septiembre.

[89] MARTÍNEZ SUEIRO, M., *La Ribera Sagrada,* «Bol. de la comis. Prov. de Monument. Histór. y Artíst. de Lugo», 5 (1914), 33-37.

[90] YEPES, A. de, *o. c.,* VII, *Apéndice,* VII; cf. ARIAS, M., *o. c.,* EE, p. 346.

antes de la fundación de cada uno de los abundantes monasterios que la pueblan, existía vida anacorética. Otro tanto acaecía en San Esteban del Sil. Entre los muchos eremitas que hicieron penitencia en este lugar se destaca San Franquila, el cual acabó sus días como abad del célebre monasterio de Celanova, y fue maestro espiritual de muchos anacoretas de la zona; así consta en una inscripción del año 918; entre ellos destaca Manilano, que le sucedió en el cargo de abad de Celanova. La acción de San Franquila se extendió también a la reforma de monasterios[91].

Muy cerca de San Esteban, en la margen derecha del Sil, está San Vicente de Pombeiro, que antes de ser monasterio benedictino, había sido centro eremítico a principios del siglo x. Otro tanto sucedía, por las mismas fechas, con San Vicente del Pino[92] y San Pedro de Rocas, aquí condujo vida eremítica don Munio (muerto en 1336), que había sido abad de Celanova desde 1320 hasta 1326.

A finales del siglo x, en Pungín, muy cerca de Orense, llevó vida eremítica San Vintila, después de haber pasado algunos años en vida cenobítica en el monasterio de Barra, en las riberas del río Barbantes. Su sepulcro se conserva en la actualidad en la iglesia de Santa María de Pungín[93]. Eremitorios hubo también cerca de Ribadavia, y por tierras de Guillade, en las cercanías del río Uma, donde había varias ermitas.

En las orillas del océano atlántico, de norte a sur, abundaron los centros eremíticos desde la época romana. Algún autor se remonta a finales del siglo III para situar la presencia de eremitas por la parte de Bayona, en el monte de Santa Tecla[94]. En el siglo XII la mayor parte de los eremitas del monte de Santa Tecla aceptaron la vida cenobítica, posiblemente en el monasterio de San Cosme y San Damián en el monte de Santa María de Baíña, donde vivió durante veinticinco años San Famiano. Este santo había nacido en Colonia en 1090; y después de una peregrinación a Santiago de Compostela en 1117, ingresó en el mencionado monasterio de San Cosme y San Damián[95]. Más tarde profesó como

---

[91] FLÓREZ, E., *o. c.*, XVIII, 326-329; YEPES, A.de, *o. c.*, V, p. 647.
[92] YEPES, A. de, *o. c.*, IV, p. 296; ARIAS, M., *o. c.*, EE, pp. 351-352.
[93] FLÓREZ, E., *o. c.*, XVII, p. 242.
[94] LÓPEZ GARCÍA, J., *La citania de Santa Tecla,* La Guardia, 1927, p. 119.
[95] FLÓREZ, E., *o. c.*, XXIII, p. 177.

cisterciense en el monasterio de Osera, pero siguió practicando la vida eremítica en la ermita de San Lorenzo, a orillas del Miño[96]. Más tarde se fue en peregrinación a Tierra Santa, donde pasó tres años; peregrinó también a Roma, y murió en Gallese en 1150.

La isla de Tambo descuella, como escenario de vida eremítica, desde los tiempos de San Fructuoso[97], entre ese collar de perlas de parajes incomparables que son, en las rías de Vigo y de Arosa, Las Cies, Toralla, San Simón, Ons, la Toja y Sálvora. Eremíticos fueron también los orígenes del monasterio cisterciense de Tojos Outos en la margen izquierda del Tambre, a donde se retiraron en 1129 dos nobles caballeros, Pedro Muñoz y Froilán, a quienes posteriormente siguieron muchos discípulos. El monte Osera fue escenario de la vida penitente de un grupo de eremitas, García, Diego, Juan y Pedro, hasta que en tiempos de Alfonso VII (1126-1157), decidieron fundar el monasterio del mismo nombre bajo la Regla cisterciense[98].

Si la vida eremítica en los orígenes del monasterio de Santa María de Franqueira (Pontevedra)[99] y en las islas de Colleira (Lugo) y de San Vicente (La Coruña), no pasan de ser una conjetura, es, ciertamente, segura la existencia de eremitas dependientes del monasterio de Camanzo, fundado en el monte Landal por los condes de Deza, Gonzalo y Teresa, a finales del siglo IX o a comienzos del X[100].

Hay indicios claros de eremitismo en los monasterios de San Clemente de Villa Mateo[101], de Santa Eulalia de Espenuca[102], de Carboeiro[103], del Corpiño[104], de Sobrado de los Monjes[105]. En el Pico Sacro hizo vida anacorética, a finales del siglo XI, el monje

---

96 MANRIQUE, *Annales Cistercienses,* I, p. 432.

97 FLÓREZ, E., *o. c.,* XV, p. 454.

98 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* II, pp. 492-506.

99 ÁLVAREZ LIMESES, G., *Provincia de Pontevedra,* pp. 497-499.

100 LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago,* IV, Santiago de Compostela, 1898, pp. 64-65.

101 YEPES, A. de, *o. c.,* IV, p. 301.

102 «Espenuca» es una corrupción de «spelunca» = cueva; YEPES, *o. c.,* IV, p. 57.

103 *Ibidem,* p. 37.

104 SALGADO TOIMIL, *El Corpiño,* Lugo, 1929, pp. 26-28.

105 L. M. E., *El milenario de una Hospedería para peregrinos. Sobrado de los Monjes (952-1952),* «Compostela», 24 (1953), p. 10.

Leovigildo, que será más tarde uno de los grandes abades del monasterio de San Martín Pinario[106].

En el eremitismo gallego no faltó tampoco la presencia de algunas mujeres. Se venera a Santa Trahumunda, del siglo VIII, en las cercanías de San Juan de Poyo. Existe incluso alguna reclusa; pero el eremitismo femenino gallego fue más bien escaso[107].

---

106 LÓPEZ FERREIRO, A., *o. c.*, I, p. 259.
107 ARIAS, M., *o. c.*, EE, pp. 373-374.

5. Los cartujos

Bibliografía

UN CARTUJO, *Maestro Bruno, Padre de Monjes,* BAC, n. 413, Madrid, 1980. LAPORTE, M., *Aux sources de la vie cartusienne,* Chartreuse, 1960; RAVIER, A., *Saint Brune, le premier des ermites de Chartreuse,* París, 1967; BLIGNY, B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196),* Grenoble, 1958; *Consuetudines,* PL 153, 1150 ss., «Un cartujo», *Certosini,* DIP, 2, 782-802; ID., *La Grande chartreuse,* Grenoble, 1964; MOULIN, L., *L'Assamblée, autorité souveraine dans l'Ordre des chartreux,* «Res publica», 12 (1970), 7-75; GOURDEL, Y., *Le culte de la Sainte Vierge dans l'Ordre des chartreux,* en AA.VV., *Maria. Études sur la Sainte Vierge,* ed. H. MANOIR, 2 (1972), 625-678; FONTETTE, M. de, *Recherches sur les origines des moniales chartreuses,* en AA.VV., *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras,* 2, París, 1965, 1145-1151; GOURDEL, Y., *Chartreux,* DSpir, II, 705-776; GÓMEZ, I., *La Cartuja en España,* StudMon, 4 (1962), 139-165; ANÓNIMO, *Monjas cartujas,* Madrid, 1969; UN CHARTREUX, *Lettres des premiers Chartreux,* SCh, n. 88, París, 1962; ID., *Édition critique des «Consuetudines Cartusiae»,* Gran Cartuja, 1962; PAPASOGLI, G., *Dio risponde nel deserto. Bruno, il Santo di Certosa,* Turín, 1979.

1. De Colonia a Reims

San Bruno nació en Colonia hacia el año 1030; pero el apelativo de *Gallicanus*[1] con que fue conocido por sus contemporáneos, indica que la mayor parte de su vida no la transcurrió en Alemania, sino en Francia. Inició sus estudios en San Cuniberto de Colonia. Para completar su formación, se marchó a la escuela catedralicia de Reims, la cual vivía aún del prestigio alcanzado unos decenios antes con las enseñanzas del célebre maestro Gerberto, que llegaría a ser papa con el nombre de Silvestre II (999-1003).

Tal debió ser su aprovechamiento como alumno, que cuando Bruno contaba apenas veintiséis años fue nombrado maestro de la misma escuela de Reims, sobresaliendo en la exposición de la sagrada Escritura, siguiendo las sendas trazadas por San Agustín. Se conservan sus comentarios a los Salmos y a las Cartas de San Pablo; de estilo claro y conciso[2]. Sus discípulos guardaron siempre un buen recuerdo de sus enseñanzas, puesto que, al morir el maestro, lo recordaban como «elocuente, experto en todas las disciplinas, dialéctico, gramático, pozo de ciencia, doctor de los doctores»[3]. Entre sus discípulos en Reims hubo muchos que después ocuparon sillas episcopales, e incluso la Silla de San Pedro, como fue el caso de Urbano II (1088-1099).

El joven profesor de Reims no se ocupaba solamente de sus lecciones, sino que su preocupación se extendía también a la problemática socio-eclesial de su tiempo, declarándose desde el principio en favor del movimiento de reforma de la Iglesia que patrocinaba el Papado y que lleva el nombre de *Reforma Gregoriana.* En 1075 el obispo de la ciudad, Manasés de Gournay, nombró canciller a Bruno con la pretensión de atraer a su bando al gran maestro; pero éste se le opuso abiertamente, lo cual le valió, poco tiempo después, la destitución. Al quedar vacante la sede episcopal de Reims en 1080 por la destitución de Manasés, decretada por el Papa Gregorio VII, se pensó en Bruno para sucederle; pero

---

[1] El apelativo *Gallicanus* aparece en el elogio fúnebre de San Bruno: PL 152, 568-565.

[2] Spico, C., *Esquise d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge,* París, 1914, p. 55.

[3] Citado por Dubois, J., *Bruno,* DIP, 1, 1606.

él rechazó el ofrecimiento, porque ya tenía muy madura la idea de abandonar el mundo y hacerse monje.

Junto con dos compañeros, Pedro de Béthune y Lamberto de Borgoña, dejó la cátedra de Reims y se instaló en la Sèche-Fontaine, un bosque propiedad del monasterio de Molesme dirigido entonces por el abad Roberto, futuro fundador del Cister. Este hubiera querido retener a su amigo, pero Bruno no tenía vocación de benedictino. No obstante, la amistad entre ellos permanecerá para siempre. Aunque el estilo de vida que llevaba con sus compañeros en Sèche-Fontaine se correspondía con el movimiento eremítico del tiempo, él pretendía alcanzar una mayor austeridad y, sobre todo, un mayor alejamiento del contacto con los hombres.

2. La Gran Cartuja

En Sèche-Fontaine, Bruno y sus compañeros podían equipararse a cualquier otro grupo eremítico de los muchos que abundaban en la misma región. Pero él tenía en mente un eremitismo más personal, que respondiera mejor a las exigencias individuales de recogimiento y de oración, al margen de cualquier forma de apostolado itinerante y de mendicidad para conseguir el propio sustento.

Para la búsqueda de un lugar adecuado a sus aspiraciones encontró una poderosa ayuda en el obispo Hugo I de Grenoble que sobresalía por su amor a la vida monástica[4]. Cuenta la leyenda que el obispo Hugo, la noche anterior a la llegada de Bruno con sus seis compañeros, Esteban de Bourg, Esteban de Die, ambos canónigos de San Rufo que habían obtenido el correspondiente permiso de su Prior, el maestro Landuino, Hugo el Capellán y los laicos o *conversos* Andrés y Guerín, tuvo un sueño en el que vio siete estrellas y el lugar donde Dios quería que se establecieran: la *Cartuja* [5].

El macizo de La Chartreuse, La Cartuja, atraía la atención de muchos que pretendían llevar vida eremítica. Por indicación de

[4] Boys, A. du, *Vie de sant Hugues, évêque de Grenoble,* Grenoble, 1857, pp. 57-58.

[5] *Vita sancti Hugonis;* PL 153, 769-770.

Hugo de Grenoble, San Bruno se instaló allí. Pero estos montes pertenecían a dos grandes abadías, Saint-Chey y La Chaise-Dieu con sus prioratos de San Mauricio de Miribel y San Roberto de Cornillon. Los monjes ya habían concedido, antes de la llegada de San Bruno y de sus compañeros, el permiso necesario a algunos eremitas que se instalaron en el valle de Currière, al nordeste de Grenoble, donde surgiría después la Gran Cartuja[6].

Estos eremitas no debían ser nada ejemplares, porque en la carta dirigida por San Bruno a sus hijos, los pone en guardia contra ellos, especialmente a los cartujos laicos que podían ser víctimas más fáciles a causa de su ignorancia[7]. El obispo Hugo de Grenoble expulsó definitivamente a estos poco ejemplares eremitas en 1129[8].

El abad Seguin de La Chaise-Dieu, juntamente con los demás dueños, cedieron a San Bruno los terrenos necesarios. En el sínodo de Grenoble celebrado el 9 de diciembre de 1086, se levantó acta de esta cesión, aunque la llegada de San Bruno a la Cartuja había tenido lugar dos años antes, en junio de 1084: En 1090 el abad de La Chaise-Dieu reconfirmó la donación de los terrenos a nombre de Landuino, sucesor de San Bruno[9]. Los campesinos de las cercanías, vieron con buenos ojos la presencia de estos eremitas, y les dieron albergue durante los primeros días. La fundación de la Cartuja se presenta como una estrecha colaboración entre la jerarquía eclesiástica, un abad representativo de la vida monástica tradicional, un nuevo eremita, San Bruno, y el pueblo fiel. Como signo del dominio que el obispo tenía sobre la nueva fundación, Hugo de Grenoble exigió a los cartujos la módica retribución de unos kilos de mantequilla y de queso blanco, aunque esta contrapartida no figura en el acta de fundación.

---

[6] Un cartujo, *La Grande Chartreuse,* Grenoble, 1964, p. 276.

[7] San Bruno, *Ad filios Cartusiae,* PL 152, 418-420, cf. Un cartujo, *Maestro Bruno...,* pp. 249-252.

[8] Bligny, B., *Recueil...,* p. 36.

[9] *Ibidem,* p. 12.

3. Primeros pasos en el «desierto» de la Cartuja

Su protector, Hugo de Grenoble, les construyó un eremitorio de madera, y el 2 de septiembre del mismo año 1084, a los dos meses de la llegada de San Bruno, ya les consagró la Iglesia, aunque algún autor la retrasa hasta el año 1086[10]. El buen obispo no se contentó con esta ayuda material, sino que, además, prohibió a la población, especialmente a las mujeres y a los hombres armados, bajo pena de excomunión, la entrada en el lugar reservado a los eremitas. Los visitaba con frecuencia, «siendo para ellos, no un señor y ni siquiera un obispo, sino el más humilde de los compañeros y hermanos»[11].

El lugar respondía plenamente a las exigencias de soledad y contemplación de San Bruno. El paisaje ofrece un cuadro grandioso. Las montañas parecen arañar el cielo. Entre las rocas abruptas se despeña un copioso arroyo camino del valle lejano. Su difícil acceso convierte a la Cartuja en un verdadero «desierto» en el que rememorar las austeridades de los grandes Padres del monacato de Egipto, de Siria o de Palestina. El rigor del invierno incrementa aún más el aislamiento.

Inicialmente, los cartujos ocupaban las celdas de dos en dos, pero muy pronto, para conseguir un mayor aislamiento, cada monje tuvo su propia celda. La abstinencia de carne era perpetua, los ayunos frecuentes, el frío extremoso. Duro y austero estilo de vida que no pretendía, sin embargo, emular los campeonatos de austeridad de los eremitas del siglo IV. Los domingos mitigaban el ayuno, y la dieta se componía de queso y de pescado. El fundador sabía que «cuando el alma está fatigada por una severa disciplina y por los estudios espirituales, es muy bueno que pueda reponerse y respirar, porque si el arco está siempre tenso se inutiliza»[12].

Los cartujos se reunían solamente para el rezo del Oficio divino y para la santa Misa que, inicialmente, se celebraba únicamente los domingos y días festivos. La jornada estaba jalonada por la

---

[10] BLIGNY, B., *L'Église et les Ordres Religieux dans le royaume de Borgogne aux XI^e et XII^e siècles*, p. 261.

[11] *Vita sancti Hugonis, o. c.*, 770.

[12] SAN BRUNO, *Ad Radulphum Viridem*, PL 152, 420-423; cf. UN CARTUJO, *Maestro Bruno...*, pp. 173-180.

oración y el trabajo manual e intelectual. San Bruno no quiso que sus monjes fueran ignorantes. El trabajo intelectual se centraba fundamentalmente en el estudio de la sagrada Escritura y de los santos Padres, y en la copia de libros. De ahí que, a pesar de la pobreza relevante que les caracterizó desde el principio, poseyeran una riquísima biblioteca. El intelectual que era San Bruno imprimió la sólida estructuración que caracterizará a la Cartuja a través de los siglos. Lo cual no fue óbice para que la primera comunidad experimentase muy pronto una crisis que estuvo a punto de hacer fracasar todo el proyecto fundacional de San Bruno. Fue ocasionada por la repentina partida del fundador camino de Roma.

4. Un eremita al servicio de la Santa Sede

En 1088 fue elegido papa con el nombre de Urbano II (1088-1099), Odón de Châtillon. El nuevo papa se acordó entonces del maestro Bruno del que había sido discípulo en Reims, pensó que le podría servir de gran ayuda en favor de la reforma de la Iglesia, y lo invitó a ir a Roma para «el servicio de la Silla apostólica»[13]. Bruno obedeció y se puso en camino con algunos compañeros, dejando al frente de la Cartuja al maestro Landuino.

La ausencia de San Bruno fue fatal para la incipiente comunidad eremítica. Los monjes no recibieron bien la ausencia del maestro espiritual, y se dispersaron. La propiedad de la Cartuja volvió a las manos de Seguin, Abad del monasterio de La Chaise-Dieu. Esto significa que los cartujos no hacían al principio voto de estabilidad; voto que emitirán a partir de la reagrupación del año 1090.

Apesadumbrado por esta tragedia que se cernía sobre su fundación inicial, San Bruno pidió la protección del Papa Urbano II, el cual se interesó ante el abad Seguín y ante Hugo de Grenoble, a fin de que tomaran las medidas necesarias para la reorganización de la comunidad de la Cartuja. Efectivamente, los monjes se reagrupan bajo la dirección de Landuino. El abad Seguín de la Chaise-Dieu reconfirmó la donación de la Cartuja al maestro

---

[13] PL 153, 770.

Landuino el 17 de septiembre de 1090. Prosiguiendo desde entonces la vida de la comunidad con toda normalidad.

De la presencia de San Bruno en Roma y de su acción al servicio de la Santa Sede, no se conserva ningún vestigio. Según una tradición tardía, de muy escasa fiabilidad, el Papa Urbano II le habría confiado a San Bruno y a sus compañeros la iglesia de San Ciriaco en las Termas de Diocleciano. Puede ser una justificación del hecho de que Pío IV concediese en 1561 a los cartujos las mencionadas Termas de Diocleciano sobre las que Miguel Angel planificó para ellos la espléndida iglesia de Santa María de los Angeles.

Cuando Urbano II tuvo que abandonar Roma y refugiarse en Capua, entre sus vasallos los normandos, a causa de la guerra que contra él sostenía el emperador Enrique IV de Alemania (1090), San Bruno lo acompañó al destierro. El papa le ofreció entonces el arzobispado de Reggio Calabria, dignidad que San Bruno rehusó. Sin embargo, su nombre quedará indeleblemente unido a la historia y a la geografía de esta región italiana.

Roger de Sicilia, que mantenía muy buenas relaciones con el papa Urbano II, favoreció a San Bruno; con su ayuda fundó el monasterio de Santa María de la Torre, en la Sierra actualmente llamada de San Bruno (1092); y poco después fundó el monasterio de San Esteban del Bosque. El fundador de la Cartuja pasó sus últimos años en el monasterio de la Torre, donde recibió la visita de su querido discípulo y prior de la Gran Cartuja, Landuino, que venía a informarle de las vicisitudes de aquella comunidad primera. San Bruno no regresó nunca a Francia, su patria por adopción, y tampoco a Alemania, su patria por nacimiento. Murió en el monasterio de la Torre el día 6 de octubre de 1101. Sus restos fueron sepultados en el monasterio de San Esteban del Bosque; pero fueron reconducidos años más tarde (1122) a la iglesia de Santa María del monasterio de la Torre. Su culto, sin embargo, no fue autorizado hasta los tiempos del papa León X (1514) y sólo verbalmente, de modo que la inclusión de su fiesta en los libros litúrgicos no se realizó hasta el año 1622.

5. Organización y gobierno

A pesar de que San Bruno era un gran organizador, como lo había demostrado durante sus años de docencia y de gobierno en Reims, no escribió ninguna Regla ni tampoco ningún libro de espiritualidad propiamente dicha que hubiese podido servir de base para la organización y gobierno de la Cartuja. Los cartujos tuvieron que vivir durante los primeros años sin una Regla. Se valían de las costumbres que la experiencia de cada día señalaba, desde los mismos tiempos de la presencia del fundador. Cuando San Guido, prior de la Gran Cartuja, empezó a fundar nuevas comunidades, y cuando otros monasterios le pedían la admisión a su propio estilo de vida, puso por escrito (1127) las *Consuetudines*, las Costumbres, a petición de las demás Casas. Esta primera legislación de la Cartuja fue aprobada por el papa Inocencio II en 1133. Se trata de una mezcla de normas tomadas de la literatura monástica antigua y de costumbres tomadas de la propia experiencia de la Gran Cartuja. También Lamberto de Borgoña hizo lo mismo para el monasterio de Santa María de la Torre. Pero este monasterio corrió una suerte bien distinta. En 1192 se convirtió en un monasterio cisterciense y solamente en 1514 sería recuperado para la Orden.

En 1271 las *Consuetudines* se completaron con las disposiciones emanadas de los Capítulos Generales. Desde ese mismo año las *Consuetudines* reciben el nombre de *Estatutos*, los que, con el correr del tiempo, han recibido algunas modificaciones: *Nuevos Estatutos* (1368), *Tercera Compilación* (1509), *Nueva Colección de Estatutos* (1582); *Estatutos de la Orden Cartuja*, después de la acomodación de la propia legislación al Código de Derecho Canónico de 1917. En la actualidad, su legislación ha recibido una nueva modificación para acomodarla a las disposiciones de renovación impuesta a todos los religiosos por el Concilio Vaticano II y por el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983[14]. A tenor de las *Consuetudines*, las primeras comunidades de la Cartuja eran independientes entre sí, y estaban directamente sujetas al ordinario del lugar. Pero, una vez puestas por escrito las *Consuetudines*, las comunidades se federaron en una Orden en el Capítulo Genereral convocado al efecto por el prior de la Gran Cartuja,

---

[14] RAY, L., *Chartreux*, DDC, 3, 632-662.

San Antelmo, en 1140. Los respectivos obispos renunciaron a su jurisdicción en favor del Capítulo General que, a partir del año 1155, se celebró anualmente hasta la Revolución Francesa. Actualmente se celebra cada dos años. Participan en él los priores de todas las Casas y tiene poder legislativo. El prior de la Gran Cartuja tenía durante el año los poderes del Capítulo General. Desde el siglo XIII, el prior general designa un elector y las demás Casas, por turno, otros cinco, los cuales designan, a su vez, ocho definidores que son presididos por el prior general. El definitorio puede destituir al prior general; designa los visitadores para cada provincia, quienes visitan las casas cada dos años. La Gran Cartuja, a su vez, es visitada cada seis años por comisarios designados por el definitorio. En el Capítulo General, todos los priores piden la *misericordia,* es decir, ser relevados de sus cargos. El Capítulo la concede o la deniega[15].

La celebración frecuente de los Capítulos generales ha sido la causa de que la Cartuja no haya padecido los largos períodos de decadencia en que se han visto sumidas todas las demás Ordenes, hasta el punto de que el papa Inocencio XI ha podido afirmar: *Carthusia numquam reformata quia numquam deformata,* es decir, la Cartuja no ha sido nunca reformada porque nunca se ha deformado.

Lo que ha dado fecundidad y solidez a la fundación de San Bruno, al margen de si él pretendió o no fundar una Orden propiamente dicha, ha sido su equilibrio dentro de una tónica fuerte de austeridad de vida. El eremitismo de la Cartuja es una buena síntesis de anacoretismo y cenobitismo. La estructura de las Casas es, más o menos, la misma en todas partes. Los cartujos viven en celdas construidas en torno a un claustro, como verdaderas casitas autónomas. Cada celda consta de una pieza para dormitorio, otra para el trabajo, un corredor y un jardincito para el esparcimiento. En su celda pasa el cartujo la práctica totalidad de la jornada. Solamente se reúne con los demás para los actos litúrgicos, maitines, laudes y vísperas; la misa se canta todos los días. Los domingos toman el alimento en un refectorio común. El silencio es absolutamente riguroso a excepción de algunos momentos un día a la semana.

---

15 MOULIN, L., *L'Assamblée...,* 7-75; BLIGNY, B., *Recueil...,* p. 75.

6. Expansión de la Cartuja

Un estilo de vida tan austera ha sido la causa de que la Cartuja no haya tenido nunca una gran expansión numérica. La admisión se ha regido siempre por unas pautas muy exigentes, tanto desde el punto de vista físico como espiritual, y sobre todo psicológico. Una selección vocacional así, ha sido la causa de que la Cartuja haya constituido siempre una verdadera clase de élite entre las Ordenes religiosas.

El día 30 de enero de 1132, una avalancha de nieve y piedras arrasó la Gran Cartuja, muriendo siete monjes, más de la mitad de la comunidad. El prior Guido edificó una nueva mansión más sólida un poco más abajo del emplazamiento de la primera que, con las necesarias transformaciones arquitectónicas, ha perdurado hasta la actualidad.

La Cartuja ha experimentado, dentro del número reducido de sus casas, una gran variedad en la fundación y supresión de sus comunidades. El siglo XVI contempló la mayor expansión de la Orden con 196 comunidades. Pero han existido en toda la historia de la Cartuja 271, de las cuales 22 eran de monjas. Distribuyéndose, de este modo, por toda Europa, señalando entre paréntesis el año de la fundación de la primera Cartuja en cada nación: Francia (1084), 100; Italia (1090), 41; Yugoslavia (1160), 1; Suiza (1162), 9; España (1163), 23; Inglaterra (1178), 10; Irlanda (1270), 1; Hungría (1300), 5; Austria (1313), 13; Bélgica (1314), 17; Alemania (1320), 33; Holanda (1331), 9; Checoslovaquia (1340), 1; Polonia (1360), 4; Escocia (1430), 1; Portugal (1587), 2. Sin que podamos precisar el año de la fundación, existió o existe una Cartuja en Dinamarca, Escocia, Suecia y Estados Unidos.

Los momentos más difíciles, por lo que se refiere a la supresión de comunidades, han sido la Reforma protestante del siglo XVI, durante la cual desaparecieron 40; las reformas decretadas por el emperador José II de Austria que suprimió 23; la Revolución Francesa (1789-1799) que eliminó 82; Napoleón acabó con 32; España vio desaparecer con la desamortización (1835) 16; y la Tercera República de Francia suprimió 13, entre ellas la Gran Cartuja, la cual fue recuperada para la Orden en 1940[16].

---

[16] UN CARTUJO, *Certosini*, DIP, 2, 787; DOREAU, V. M., *Les Éphémérides de l'Ordre des Chartreux d'après les documents,* 4 vols., Montreuil, 1897-1900.

7. Monjas Cartujas

En 1145, el beato Juan de España, prior de la Cartuja de Montrieux (Tolon) adaptó las *Consuetudines* o regla masculina de la Cartuja para el monasterio de monjas de Prébayon, cuyos orígenes se quieren remontar, parece que sin verdadero fundamento histórico, hasta San Cesáreo de Arlés, dando así comienzo a la rama femenina de la Cartuja. Los monasterios de monjas Cartujas eran, en realidad, monasterios *dúplices,* porque las prioras tenían facultad para admitir conversos y clérigos, los cuales constituían una categoría intermedia entre padres y hermanos cartujos; que podían acceder a la inspección de los visitadores designados por el Capítulo General, que ejercían la autoridad sobre el monasterio. Pero después, los Capítulos Generales impusieron un cambio, cuyo punto más importante consistió en poner al frente de cada monasterio femenino un padre cartujo, con el nombre de prior o vicario, al que los conversos y los clérigos y la misma priora le prestaban obediencia bajo voto. Este prior representaba a la comunidad en el Capítulo General. En la actualidad, aunque forman una sola Orden religiosa con los cartujos, tienen su propio Capítulo General. Y con ocasión del Vaticano II, han hecho una reestructuración de su legislación, dándose un Estatuto específicamente femenino, eliminando todo aquello que era más propio de la rama masculina de la Orden (1973). Sin embargo, siguen dependiendo del superior general de los cartujos; sus comunidades forman parte de las respectivas provincias masculinas; y están sometidas a la dirección inmediata de un visitador general para toda la rama femenina. Las funciones sacerdotales son desempeñadas por dos padres cartujos que residen, juntamente con dos hermanos conversos, en cada Cartuja femenina. Las monjas Cartujas se han extendido fundamentalmente por Francia e Italia. En toda su historia, solamente han existido 25 comunidades femeninas, y no todas simultáneamente. La última fundación ha sido la de Benifazá (Valencia) (1967)[17].

---

[17] FONTETTE, M. de, *Recherches sur les origines...*, p. 1143.

8. La Cartuja en España y Portugal

La Cartuja inicia su expansión en España por Cataluña: Scala Dei (1163), San Pol de Mar (Barcelona) (1270), Vallparadis (Barcelona) (1344), Montealegre (Barcelona) (1415); y continúa por el reino de Valencia: Portaceli (1272), Valdecristo (1385) que fue la casa madre de la Cartuja de Jesús Nazareno de Valldemosa (Mallorca), famosa por haber sido cárcel de Gaspar Melchor de Jovellanos y residencia de Jorge Sand y Chopin (1399)[18] La Anunciata (1445), Ara Christi (1585) y las dos fundaciones en la provincia de Alicante en el siglo XVII: Via Coeli (1640) y San José (1654).

En Castilla se da comienzo a la presencia de los cartujos a finales del siglo XIV con el Paular (1390); después vendrán Aniago (1441) y Miraflores (1442).

En Andalucía empiezan las fundaciones en el siglo XV: abre la marcha la Cartuja de Las Cuevas (Sevilla) (1400), Jerez de la Frontera (1463), Cazalla (1479); y en el siglo XVI: Granada (1506).

En el mismo siglo XVI se fundan en el Reino de Aragón: Las Fuentes (Huesca) (1507), Aula Dei (Zaragoza) (1564), Ara Coeli (Lérida) (1590), La Concepción (Zaragoza) (1634).

Cuando Portugal quedó anexionada a España en tiempos de Felipe II, la Cartuja se extendió también por allí: Scala Coeli (Evora) (1587) y Valle de la Misericordia (Lisboa) (1593). Aunque las Cartujas fundadas en España han sido 21, sin embargo, nunca han existido a la vez más de 16. España ha dado a la Cartuja dos Superiores generales: Bonifacio Ferrer (1402-1417) y Francisco Maresme (1437-1463).

En la actualidad, la Cartuja cuenta con cinco comunidades: Miraflores, Aula Dei, Montealegre, Portaceli y Jerez de la Frontera. En España no ha existido la rama femenina hasta la reciente fundación de Benifazá (Valencia) (1967)[19].

---

[18] LLORENS, A., *La cartuja de Jesús Nazareno de Valldemosa*, Palma de Mallorca, 1929.

[19] GÓMEZ, I., *La cartuja en España*, p. 139; ID., *Los cartujos y los estudios*, en AA.VV., *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, pp. 163-207.

9. Espiritualidad

9.1. *Estabilidad eremítica*

Mabillón decía que los cartujos son benedictinos; *benedictinos especiales,* pero benedictinos[20]. Y más modernamente Dom Wilmart insiste sobre lo mismo, diciendo que el código fundamental de la Cartuja es la Regla de los monjes de San Benito al que le habrían añadido simplemente sus *Consuetudines* [21]. Sin duda, los cartujos han venerado siempre a San Benito. En el mismo prólogo de las *Consuetudines* se hace mención explícita de esta veneración[22]; pero la espiritualidad Cartujana no es la espiritualidad benedictina. La *estabilidad* benedictina no es la estabilidad eremítica del cartujo. Lo dice bellamente un cartujo de nuestro tiempo:

> «La estabilidad de la Cartuja no está hecha de la inmovilidad de una inflexibilidad, sino del equilibrio de una sabiduría, de la solidez de una mesura, de la justa relación de términos orientados con cuidado hacia un fin único, y animados por una espiritualidad sencilla y profunda. La sabiduría de las proporciones es la piedra angular del edificio cartujo»[23].

Tampoco la *discreción,* tan puesta de relieve por la Regla de los Monjes, constituye lo nuclear de la ascética del cartujo, por más que la discreción configure también su rostro espiritual. Hay más rigor, sin duda, en la Cartuja que en los monasterios benedictinos; aunque, como se acaba de ver, «la sabiduría de las proporciones es la piedra angular del edificio cartujo».

La soledad que caracteriza al cartujo no es la misma que preside la vida diaria del benedictino. El cartujo pasa la mayor parte del día en la soledad de su celda. Por lo menos catorce horas diarias. Esta soledad tiene un profundo significado espiritual. Según Adam Scot, «guardar la celda» es estar presente en ella corporalmente, pero, sobre todo, estar en ella con el corazón y con el espíritu; es abstenerse de imitar a Dina, personificación de la relajación y de la blandura, o a Noemí a quien la sequía arrojó de Belén

---

20 *AnalCist,* LXXXVI, n. 75.

21 WILMART, A., *L'appel à la vie chartusienne,* «Rev. d'Ascet. et Myst.», 15 (1933), p. 339.

22 *Consuetudines Cisterc.,* PL 153, 637-638.

23 UN CARTUJO, *Le message des moines à notre temps,* París, 1958, p. 109.

a Moab[24]. La vida eremítica, es decir, permanecer en la celda, significa mantenerse apartado del mundo, incluso en las horas en las que la *acedia* hace presa en el eremita. La celda es la soledad en la que Dios habla al cartujo, es la *Casa del Pan,* es decir, Belén; es el único asilo donde el cartujo encontrará el *reposo contemplativo*[25].

9.2. *Despojamiento radical de sí mismo*

También la castidad, la pobreza y la obediencia, son un signo visible de ese alejamiento del mundo. El eremitismo absoluto de los padres del desierto de Egipto, Siria o Palestina, de los primeros siglos monásticos, a cuya espiritualidad se acogen los cartujos, tiene un correctivo que neutraliza la tentación de la *girovagancia* estigmatizada por San Benito en su Regla. Se trata de la obediencia absoluta a los priores. La obediencia es parte fundamental de la espiritualidad Cartujana; pero tiene una fundamentación distinta de la obediencia benedictina. El cartujo no parte de la obediencia, como el benedictino, para aprender las exigencias de la humildad, sino que fundamenta su vida espiritual sobre la ruptura con la sociedad la cual le fuerza a encontrar, en la contemplación, el sentido profundo de la sumisión a una disciplina y a las disposiciones del prior de la comunidad.

Los cartujos entran, sin duda, en aquella categoría de los *pauperes Christi,* los pobres de Cristo, que tan grande impacto causaron en la sociedad de aquel tiempo, como se ha visto anteriormente. San Bruno parte del hecho de que sus comunidades habrán de poseer un mínimo de propiedad para atender a la subsistencia de los monjes, porque sus cartujos no podían entrar en la dinámica de la pobreza de los eremitas itinerantes ni de la pobreza comunitaria, ya que no deberían salir a mendigar de puerta en puerta, ni a realizar ningún ministerio apostólico. El cartujo se despoja radicalmente de todos sus bienes por la pobreza, de su propio cuerpo por la castidad, e incluso de su propio querer por la obediencia. Es decir, el cartujo es un *pauper Christi,* un pobre de Cristo, porque está enteramente despojado de sí mismo. Su

---

24 SCOT, A., *Liber de quadripartito exercitio cellae,* PL 153, 817; 819.
25 *Ibidem.*

pobreza es sinónimo de *humildad.* Y esto se aplica a todo y a todos en la comunidad cartuja. A todo: alimento, vestido, habitación, hasta a la liturgia que no admite boato de ninguna clase, para que el orgullo no se instale en el lugar mismo de la oración. Y a todos: desde el prior hasta el último de los llegados a la comunidad, todos están obligados a esa *humilde pobreza,* a ese radical despojamiento.

9.3 *Silencio contemplativo*

La renuncia al mundo y el despojamiento radical de sí mismo, cuyas manifestaciones más visibles son la pobreza, la castidad y la obediencia, conducen al cartujo al silencio contemplativo. La espiritualidad cartujana se preocupa por encontrar el equilibrio en los elementos preparatorios que conducen gradualmente a la contemplación. Estas etapas graduales son las siguientes, tales como las describe Adam Scot:

— La *actio* o *predicación muda.* Por ella se entiende cualquier trabajo que el prior tenga a bien ordenar, especialmente la copia de manuscritos en la que los cartujos han sobresalido. Se trata de una *predicación muda,* porque la realizan solamente las manos. Pero es predicación porque tiene un valor espiritual en cuanto que su ejecución lleva al cartujo a ser más perfecto, y reviste un carácter místico[26].

— La *lectio studiosa:* No se trata solamente de una actividad de orden meramente intelectual, sino que está destinada a convertirse en oración ardiente, a ayudar al cartujo a elevar su alma hasta Dios. Es la *lectio divina* de toda la tradición monástica, desde los padres del desierto; el estudio atento de la Sagrada Escritura[27].

— La *Meditación* o *ruminatio sacrae Scripturae.* Se trata de alcanzar el sentido profundo de las palabras percibidas en la *lectio divina.* Es imprescindible, porque, de lo contrario, la lectura puede inflar de vanidad intelectual al lector. Pero, además, al meditar, el cartujo se robustece contra la acedia, contra el tedio, elimi-

---

[26] *Ibidem,* 881-882.

[27] *Ibidem,* 832.

nando paulatinamente cualquier imagen corporal que se le presente[28].

— La *oración,* la *oratio medullata,* en la que desemboca la meditación. Se presenta como la coronación de los prolongados esfuerzos del cartujo. Oración profunda e intensamente vivida que permite revestirse del hombre nuevo que se pretendía con el despojameitno del hombre viejo. Esta oración lleva al desapego de cualquier deseo humano. El cartujo ha llegado así al amor, suprema recompensa de Dios, manifestación incontestable de su gracia[29].

9.4. *La presencia de María*

Antes que los cistercienses, los cartujos han puesto muy de relieve la presencia de María en su liturgia, porque la habían puesto ya en su espiritualidad. María estaba ya presente en la misma fórmula de profesión de los primeros cartujos. Sin embargo, la presencia de María en la vida de la Cartuja ha tenido unas manifestaciones muy sobrias, más litúrgicas que meramente devocionales. Y esto se traduce también en la sobriedad con que los primeros escritores cartujos hablan de María en sus escritos[30].

9.5. *Herencia espiritual*

A pesar de su silencio ininterrumpido, los cartujos se han comunicado mucho a través de la pluma. Casi siempre, sus obras van firmadas por *un cartujo.* Desde los orígenes de la Cartuja hasta la actualidad, existe una producción literaria sobre los más diversos temas de espiritualidad que da lugar a hablar, no sólo de una Escuela cartujana, sino incluso de una *Biblioteca Cartujana* que consta, por lo menos, de 800 títulos. Se podrían citar, a pesar del anonimato con que escriben, muchos nombres relevantes para

---

[28] *Ibidem,* 830-831.

[29] *Ibidem,* 877; cf. 866-867.

[30] *Consuetudines Cisterc.,* PL 153, 885-886; cf. MANOIR, P. du, *Dévotion et théologie mariales chez les Chartreux,* en AA.VV., *María,* II, París, 1952, pp. 625-678.

todas las épocas[31], con abundantes nombres de autores y de obras de espiritualidad.

En la literatura cartujana se puede advertir una nota característica de humanismo y de contemplación de la belleza de las cosas creadas que contrasta, sin duda, con el alejamiento de la sociedad y del mundo que caracteriza su estilo de vida. Pero que debe ser una herencia del propio San Bruno, en una de cuyas cartas se puede leer:

«Habito en Calabria, con algunos hermanos muy religiosos..., en un eremo bastante distante de donde vive la gente. ¡Ojalá pudiera afirmar que soy digno de la dulzura del clima, saludable y templado, o de la vasta y encantadora llanura, rodeada, hasta perderse de vista, de montañas con verdes prados y pastos floridos! ¿Quién sería capaz de describir el aspecto de las colinas suavemente onduladas, la sinuosidad de los valles umbrosos, llenos de fuentes y de arroyos? No faltan jardines regados ni árboles de diversa especie. Pero, ¿para qué alargarme en estos discursos?... Sin embargo, cuando el alma está fatigada por una severa disciplina y por estudios espirituales, es bueno que pueda recuperarse y respirar: porque si el arco está siempre tenso, se distiende y se inutiliza»[32].

---

31 UN CARTUJO, *Certosini,* DIP, 3, 799-802.

32 SAN BRUNO, *Carta a Raúl el Verde,* PL 152, 421; cf. UN CARTUJO, *Maestro Bruno...,* p. 174; *Lettres des premiers Chartreux,* París, 1962; SCh, 88, pp. 66-80.

6. Los Cistercienses

Bibliografía

Exordium coenobii et Ordinis Cisterciensis: Exordium parvum, PL 166, 1501-1510; *Exordium magnum,* PL 185, 995-1198; *Nomasticon cisterciense,* ed. H. SÉJALON, Solesmes, 1982; *Statuta Capitulorum Generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786,* 8 vols., Lovaina, 1923-1941; DAMME, J.B. van, *Documenta pro cisterciensis ordinis historiae ac juris studio,* Westamalle, 1959; ID., *Formation de la Constitution cistercienne,* StudMon., 4 (1962), 111-137; *Menologium cisterciense,* Westemalle, 1952; CROIX BOUTON, J., y DAMME, J. B. van, *Les plus anciens textes de Cîteaux,* Achel-Saint-Remy, 1974; COTTINEAU, H., *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* 2 vols., Naçon, 1939; MEER, F. van der, *Atlas de l'ordre cistercien,* París, 1965; AA.VV., *Monasterios,* vol. III, DHEE, Madrid, 1973; LEKAI, L. J., *Los Cistercienses,* Barcelona, 1987; WILLEMS, E., *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux,* 2 vols., N.-D. du val-Dieu, 1957-1958; CANIVEZ, J. M., *Cîteaux,* DHGE, XII, París, 1951, col. 852-997; HERRERA, L., *Historia de la orden del Cister,* Burgos, 1981...; BOUYER, L., *La spiritualité de Cîteaux,* París, 1955; MAHN, J. B., *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e^ siècle,* París, 1951; KING, A., *Cîteaux and her elder Daugthers,* Londres, 1954; SALMÓN, P., *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux,* «Mélanges Saint-Bernard», Dijon, 1954, pp. 268-283; LECLERCQ, J., *Saint Bernard, le dernier des Pères,* en *La spiritualité de Moyen Âge,* París, 1961, pp. 238-249; LUDDY, A. J., *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana,* Madrid, 1963; PLADEVALL, A., *Els monestirs catalans,* Barcelona, 1968; COCHERIL, M., *Espagne cistercienne,* DHGE, XV, 1963, col. 944-969; AA.VV., *Études sur le Monachisme en Espagne et au Portugal,* Lisboa, 1966; ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A., *Monasterios cister-*

cienses en Castilla (siglos XII-XIII), Valladolid, 1978; MILLARUELO, M. P., y GIBERT, J., *Los monasterios femeninos cistercienses en España. Notas históricas desde sus orígenes a nuestros días*, «Schola Caritatis», 92, Poblet, 1981; MASOLIVER, A., *El monaquisme cristià*, II, Montserrat, 1980; ESCRIVÁ, J. M., *La abadesa de las Huelgas*, Madrid, 1944.

1. La «crisis de prosperidad» del monacato cluniacense

Cuando en el siglo XI, el monacato cluniacense se hallaba en su apogeo, fue precisamente cuando recibió un duro golpe de las más altas instancias de la Iglesia, aunque fuese de un modo indirecto. En efecto, la Reforma Gregoriana que, no sin razón, ha sido equiparada a la Revolución Francesa, «fue una violenta exigencia en pro de un cambio drástico y no un simple esfuerzo para eliminar abusos y volver a un cierto modelo primitivo de vida eclesial»[1]. Se trató de una lucha por un nuevo orden de la Iglesia y de la sociedad, que los mismos Cluniacenses habían contribuido a crear, pero que, de hecho, no fue capaz de mover a los mismos cluniacenses al cambio que la nueva mentalidad exigía.

La Iglesia rompía así con el sistema sociorreligioso, vigente desde hacía siglos, que exigía la estrecha unión entre el poder político y la Iglesia. Es lógico que si los cluniacenses eran el fiel reflejo de aquella sociedad, ahora, ante los nuevos aires provenientes de la misma cúpula eclesial, tuvieran que buscar unos derroteros nuevos. Es cierto que el programa reformador de Gregorio VII tardó casi cuarenta años en ser aplicado, sin embargo, a la luz de sus postulados ideológicos, hacía tiempo que se estaban reexaminando todos y cada uno de los aspectos de la vida cristiana, incluidos los mismos valores de la vida monástica. Todo el movimiento de *retorno al desierto* que ha sido descrito en un capítulo anterior, ha de ser encuadrado dentro también de la revolución llevada a cabo por la Reforma Gregoriana.

La renovación de las instituciones monásticas tradicionales era inevitable; pero no por las misma causas de tipo moral que habían

---

[1] LEKAI, L. J., *Los Cistercienses*, p. 5.

provocado la reforma cluniacense[2], sino porque ahora toda la vida monástica, incluidos los cluniacenses, tenían necesidad de redefinir su puesto dentro de aquel contexto socio-eclesial cambiante surgido de la Reforma Gregoriana. La prueba más evidente de que no se trataba de una relajación moral está en que la época del máximo esplendor cluniacense coincide con los cien años que van desde que Hugo el Grande accedió al cargo de abad de Cluny (1049) hasta la muerte del que se puede considerar como el último gran abad cluniacense, Pedro el Venerable (1157); tiempo en el que se juega de un modo decisivo el ideal reformador de Gregorio VII.

Pero no es menos cierto que durante ese último siglo de esplendor de Cluny, los aspirantes a la vida monástica ya no llaman a las puertas de sus espléndidas abadías, sino que prefieren otras formas ascéticas como son las variadas tendencias eremíticas o cenobítico-eremíticas ya descritas. Por todo ello, no es exagerada la afirmación de Germán Morín, según la cual, el monacato cluniacense atravesaba una crisis en aquel momento en que precisamente todo parecía serle propicio[3], crisis que Jean Leclercq califica, muy acertadamente, de «crisis de prosperidad»[4].

La gran culpa de los cluniacenses, normal, por otra parte, en toda institución que durante siglos ha dado magníficos frutos de vida cristiana, consistió en no haberse percatado de que la sociedad y la misma Iglesia estaban cambiando a su alrededor. Al hombre nuevo, a la realidad nueva, que estaban surgiendo de la Reforma Gregoriana, había que darles una respuesta nueva. Lo cual no significa que la vida monástica hubiese perdido su razón de ser. También a los cluniacenses les había llegado su decadencia. Sus formas de espiritualidad se habían esclerotizado de tal forma que ya no decían nada; ni siquiera su hieratismo litúrgico que tanto había entusiasmado a las gentes, representaba nada para este hombre nuevo que prefería la sencillez y una piedad más intimista. San Pedro Damián criticaba en la liturgia cluniacense «el sonido innecesario de las campanas, el canto prolongado de los himnos y el uso conspicuo de adornos»[5].

---

[2] HVR I, 515-538.

[3] MORIN, G., *Rainaud l'Ermite et Yves de Chartres: Un épisode de la crise du cénobitisme aux XI^e et XII^e siècles*, RevBén, XL (1928), 99-115.

[4] LECLERCQ, J., *Espiritualidad Occidental,* I: *Fuentes,* Salamanca, 1967, p. 208.

[5] Citado por LEKAI, L. J., *o. c.*, p. 7.

G. Frugoni ha sintetizado muy bien todo aquel mundo nuevo que surgía en torno a los cluniacenses sin que ellos se dieran cuenta:

«Mientras se mueve en torno a aquellas islas (cluniacenses) un fermento nuevo, incluso laico, de vida evangélica y apostólica, entre la universalidad imperial en su tramontar y la universalidad del Papado hierocrático que se sirve de los reyes contra el Imperio, y de los seculares y de los religiosos pretende disciplina y obediencia, la universalidad monástica de Cluny acaba por convertirse en algo anacrónico. Consciente o no, la sensación de un imparable declinar o de un separarse de los caminos de la historia está, quizá, en la aristocrática humanidad tan compasiva, incluso en los contrastes con el animoso San Bernardo, de Pedro el Venerable, el último, se podrá decir, abad de Cluny, aunque la historia enumera muchos más, hasta el último abad comendatario, muerto en París en 1800, el cardenal Domingo de Rochefoucauld»[6].

Desde la Reforma Gregoriana, las críticas no se dirigen solamente contra los clérigos simoníacos y concubinarios, sino también contra las formas monásticas tradicionales representadas especialmente por los cluniacenses. Estas críticas no se expresan solamente con un modo de vida diferente, sino también con palabras duras y acerbas. A los cluniacenses se les acusa de todo: De llevar una vida de grandes señores, de excesiva influencia en la marcha de los asuntos públicos, hasta el punto de equiparar al abad de Cluny con los reyes[7]; y, sobre todo, se les acusa de excesiva acumulación de riquezas. A finales del siglo XI corría de boca en boca un poema satírico que ponía de manifiesto la contradicción imperante entre los cluniacenses en materia de pobreza[8]. En las misma línea satírica se colocaban Serlón de Bayeux cuando en un poema describe cómo un caballero que se había arruinado, se hace monje para poner fin a su indigencia[9].

Estas críticas contra los cluniacenses provenían, no sólo del laicado y del clero secular, sino también de las nuevas formas mo-

[6] FRUGONI, G., *Incontro con Cluny,* en AA.VV., *Spiritualità cluniacense,* Todi, 1960, p. 15.

[7] LECLERCQ, J., *o. c.,* p. 205.

[8] *Invectio in militem qui, causa paupertatis saeculum relinquens, in monacatu divitias adeptus est;* citado por LECLERCQ, J., *o. c.,* p. 205.

[9] «Fit monachus miles, sed fit de paupere dives»; citado por LECLERCQ, J., *o. c.,* p. 205.

násticas surgidas a lo largo del siglo XI. Entre estos críticos, sobresalió San Pedro Damián, el cual, sin embargo, no dirigía su acerada pluma contra los monjes, sino contra los abades que se aprovechaban de su situación de privilegio para eximirse de las obligaciones más elementales de la vida monástica.

Ahora bien, la situación se hizo preocupante para Cluny, cuando la contestación contra su estilo de vida, empezó a brotar dentro de la propia institución, como era el caso de Roberto de Molesme que acabará abandonando el monasterio para dar origen a una forma monástica diferente. El Cister, en efecto, surge como una reforma expresamente querida y buscada en contraposición a Cluny. San Roberto de Molesme, hastiado de todo lo que el monacato cluniacense tenía de más *ruidoso,* quiere retornar al *silencio,* es decir, a la forma originaria de la Regla de los monjes de San Benito.

2. El Cister, una fundación controvertida

Roberto de Molesme había nacido en el seno de una familia noble de la Champaña en torno al año 1028. Siendo todavía muy joven ingresó en el monasterio de Moutiers-la-Celle, junto a Troyes. Después pasó al monasterio cluniacense de Saint-Michel de Tonnerre, donde muy pronto fue elegido abad. Pero poco después, sin que se sepa muy bien el motivo, regresó a su primer monasterio de donde volvió a salir para desempañar el cargo de prior en el monasterio filial de Saint-Aroul, en la diócesis de Sens.

En 1071, quizá cansado de ir de monasterio en monasterio, pero, sobre todo, deseoso de una mayor soledad, se retiró a vivir con un grupo de eremitas en los bosques de Collan, donde practicó una dura ascesis de anacoreta, hasta que, después de cuatro años de vida eremítica, decidió fundar, con sus compañeros, el monasterio de Molesme (1075) en la diócesis de Langres, en una propiedad puesta a su disposición por el señor de Maligny. Roberto dio a la nueva comunidad unas normas directamente inspiradas en las costumbres de Cluny. Pero el grupo de la primera hora, como dice L. J. Lekai, «se vio sobrepasado numéricamente por las nuevas vocaciones, de suerte que perdieron el control sobre la disciplina. En consecuencia Molesme empezó a parecerse más y más a las otras abadías prósperas de la vecindad, todos bajo

la irresistible influencia de Cluny, de la cual el abad Roberto había tratado precisamente de escapar»[10].

En una situación así, las dificultades no se hicieron esperar: Unos, porque permanecían aferrados a los ideales eremíticos; otros, porque se acomodaron pronto al régimen monástico tradicional; y otros, en fin, porque pretendían eliminar cualquier costumbre introducida en el monacato benedictino después del siglo VIII, para regresar a la observancia estricta de la Regla de San Benito.

El hecho es que, una vez que la comunidad estaba en marcha, a través de una sabia combinación de la soledad y la comunidad benedictina, Molesme se convirtió en un punto de referencia para el monacato reformado de finales del siglo XI, hasta el punto de que a él se acogieron durante algún tiempo, como ya queda dicho en un capítulo anterior, San Bruno y sus compañeros antes de dirigirse a las montañas de la Gran Cartuja.

No obstante, San Roberto y sus primeros compañeros de Molesme no se sienten a gusto porque aspiran a una mayor separación del mundo. Por eso, en 1090, Roberto abandona Molesme para vivir de nuevo con un grupo de anacoretas en el desierto de Aux, cerca de Riel-les-Eaux. La experiencia duró tres años, después de los cuales regresó a Molesme. Pero algunos de sus primeros compañeros, con San Guarino al frente[11], abandonaron Molesme para fundar, después de tres o cuatro años de experiencias difíciles, la abadía de Santa María de Aulps en 1097, a orillas del Dranze de Morzine, que en 1136 se adherirá a la Orden cisterciense[12].

Pero las dificultades no concluyeron en Molesme con la salida de estos monjes. El conflicto continuaba entre los partidarios de una vida más estrictamente benedictina, con San Roberto a la cabeza, y quienes pretendían una vida monástica al estilo cluniacense. De parte de San Roberto estaban el prior del monasterio, Esteban Harding, y el secretario personal del santo, Alberico, junto con una veintena más de monjes. Todos éstos abandonaron la comunidad a principios de 1098; y el 21 de marzo del mismo año,

---

[10] LEKAI, J. L., *o. c.*, p. 19.

[11] DIMIER, A., *San Guarino, abad de los Alpes y obispo de Sión,* Cisterc (1952), p. 91.

[12] LUGON, C., *Los religiosos a debate,* Madrid, 1971.

día de san Benito, fundaron un nuevo monasterio en unos terrenos despoblados que les proporcionó el vizconde de Beaune en Cîteaux (Cister), a veinte kilómetros al sur de Dijon.

Aunque Roberto y sus compañeros habían obtenido, a finales de 1097, la bendición del legado pontificio para Francia, Hugo de Die, arzobispo de Lyon, para su iniciativa fundacional, su salida de Molesme provocó un auténtico escándalo. Los monjes de Molesme, ante las quejas de los habitantes de la comarca que se lamentaban por la ausencia de Roberto, empezaron a considerar la nueva fundación del Cister como una verdadera apostasía de la estabilidad monástica benedictina. Se planteó todo un problema jurídico[13].

La fundación del Cister, en efecto, no era una fundación como tantas otras que surgían por aquellos mismos días. No se trataba de una comunidad tradicional que se reformaba convirtiéndose en la célula inicial de una orden monástica; no era tampoco un grupo de laicos en torno a la figura de un personaje carismático al estilo de Roberto d'Arbrissel, de Juan Gualberto o de tantos otros, sino un grupo de monjes que se escindía de un monasterio para emprender una nueva aventura. Y, por lo mismo, los monjes de los que ese grupo se separaba tenían, según el derecho del tiempo, una palabra que decir[14].

Los monjes de Molesme, estupefactos ante este *crimen*, llevaron el asunto a la Santa Sede. El Papa encargó al ya mencionado arzobispo de Lyon, Hugo de Die, darle una solución a este problema. Reunió un Sínodo en Port d'Anselle en junio de 1099; y la solución fue invitar a San Roberto a regresar a Molesme juntamente con los compañeros que quisieran seguirle, mientras que a los demás se les permitía continuar con la fundación del Cister, que fue aprobada oficialmente al año siguiente, con sus propias observancias, por el Papa Pascual II.

Solamente Roberto, aunque no había un mandato formal por parte del legado papal, decidió, en bien de la paz, retornar a Molesme, donde continuó ejerciendo el cargo de abad hasta su muer-

---

13 LEFEVRE, J. A., *S. Roberto de Molesme dans l'opinion monastique du XII^e et du XIII^e siècles,* AnalBoll, 74 (1956), 50-53.

14 MARILIER, J., *Les débuts de l'abayye de Cîteaux,* «Memoires de la societé pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, contois et romands», 15 (1953), 71-76.

te, acaecida en 1111. Parece que en el Cister no vieron con buenos ojos este abandono. Esta es la causa por la que el *Exordium Parvum,* mandado redactar por Esteban Harding en 1119 no presenta a San Roberto como fundador y primer abad del Cister. Hay que tener en cuenta que el *Exordium Parvum* parece haber sido escrito con una marcada finalidad de justificarse, como si los cistercienses se sintieran culpables de algo. Esta actitud de resentimiento se mantuvo durante años entre los cistercienses, porque Conrado de Claraval, cuando escribió el *Exordium Magnum,* todavía mantiene una actitud de rechazo o de reprensión hacia San Roberto por haber abandonado el Cister.

Ahora bien, San Roberto fue canonizado en 1120 y su culto fue admitido en el Cister en 1122. Este reconocimiento público de su santidad no pudo menos de modificar la opinión de los cistercienses respecto a él. Y si bien es verdad que cuando, hacia 1190, Conrado de Claraval escribió el *Exordium Magnum,* todavía se mantenía hacia San Roberto una actitud de rechazo, muy pronto debieron de empezar a cambiar las cosas, porque el mencionado *Exordium Magnum* fue expurgado de todo lo que de negativo se vertía en él hacia San Roberto, a quien se consideraba ya como verdadero fundador de la Orden Cisterciense. Esta reconstrucción de la inicial opinión cisterciense hacia San Roberto ha sido posible gracias al hallazgo en 1908 de un manuscrito del *Exordium Magnum* sin expurgar[15]. Una prueba de esta exaltación o revalorización de San Roberto entre los cistercienses es, sin duda, la vida del santo, escrita con un evidente fin laudatorio[16].

3. Expansión del Cister

San Alberico sucedió a San Roberto en el cargo de abad del Cister. A él le correspondió la consolidación jurídica de la nueva fundación, consiguiendo de Pascual II el llamado *Privilegio Romano,* en el que se concedía la aprobación pontificia, pero que no puede ser considerado como el privilegio de exención. Para que los cistercienses se distinguieran de los cluniacenses, Alberico im-

---

15 LEKAI, J. L., *o. c.,* p. 14.
16 *Ibidem.*

puso a sus monjes un hábito blanco con escapulario negro; pero no es seguro que él escribiera las primeras normas o *Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium,* que hacían más rígida la observancia de la Regla de San Benito, eliminando cualquier observancia que fuese incompatible con ella. Se rechazaba el sistema feudal de los monasterios, se imponía el trabajo manual; y, para salvaguardar el oficio divino en tiempos de los trabajos agrícolas, se admitieron los *Hermanos conversos.* Es decir, Alberico mantuvo el mismo espíritu austero impuesto por San Roberto, empezando por el edificio carente de todo lujo y comodidad.

Al morir San Alberico en 1109, le sucedió San Esteban Harding que tendrá un largo abadiado (1109-1134). Había nacido en Inglaterra en el seno de una noble familia, hacia 1060. Siendo aún muy joven ingresó en el monasterio de Sherbone (Dorsetshire). A causa de la invasión de los normandos, emigró a Francia. Después viajó por Italia, quedando muy impresionado de su visita a Camaldoli y a Vallumbrosa. De regreso en Francia, se sumó a la empresa reformadora de San Roberto, a quien siguió, como secretario particular, en sus múltiples vicisitudes, primero en Molesme, y después en el Cister.

Al ponerse Esteban Harding al frente del nuevo monasterio, la situación no era buena por la falta de vocaciones y también a causa de lo inhóspito del lugar, lo que hizo concebir la idea de trasladar el monasterio a otra parte. Pero todo iba a cambiar repentinamente con la llegada de un joven de noble familia llamado Bernardo de Fontaine, a quien la posteridad conocerá como San Bernardo de Claraval. El se convertirá en el gran oráculo del siglo, a cuyas insinuaciones se sometían papas, reyes y emperadores[17].

Se discute la fecha de ingreso de San Bernardo en el Cister. Hay quienes, siguiendo el *Exordium Parvum,* la sitúan en 1112; pero parece que su autor manipuló las fechas para colocar a San Bernardo como el gran salvador del monasterio en unas circunstancias extremadamente difíciles[18]. Según Lekai, antes de la llega-

---

[17] LECLERCQ, J., *Sancti Bernardi opera,* 8 vols., Roma, 1957.

[18] WINANDY, J., *Les origines de Cîteaux et les travaux de N. Lefèvre,* RevBén, 67 (1957), pp. 60-63; BREDERO, A. H., *Études sur la «Vita prima» de Saint Bernard,* AnalCist, 17 (1961), 60-62.

da de San Bernardo, ya Esteban Harding había dado comienzos a la expansión del Cister con la fundación de La Ferté; por lo cual habría que retrasar en un año el ingreso de San Bernado[19].

Pero el hecho cierto es que Bernardo y los jóvenes que le acompañaron significaron una oleada de entusiasmo expansionista. A la fundación de La Ferté (1112 ó 1113) le siguieron Pontigny (1114), Clairvaux (Claraval) y Morimond (1115), que serán las Cinco abadías-madre del Cister; después se fundaron Preuilly (1118); y en 1119, Cour-Dieu, Bouras, Cadouin y Fontenay. Las fundaciones se siguen con una rapidez impresionante; y cada vez afluyen más vocaciones a causa del gran prestigio cada día mayor de San Bernardo en toda la Cristiandad Occidental. En 1500, fecha de la máxima expansión de la Orden, cada una de las cinco abadías-madre tenía estas filiales: Cister, 105; La Ferté, 16; Pontigny, 43; Claraval, 358; Morimond, 210. Y por naciones: Francia, 240; Austria, 14; Bélgica, 18; Checoslovaquia, 14; Dinamarca, 8; Alemania (actualmente República Democrática Alemana), 21; Alemania (actualmente República Federal Alemana), 52; España, 59; Hungría, 9; Inglaterra, 66; País de Gales, 10; Escocia, 11; actual Irlanda del Norte, 5; Irlanda, 31; Italia, 85; Yugoslavia, 6; Noruega, 3; Países Bajos, 14; Polonia, 25; Portugal, 13; Rumanía, 2; Suecia, 8; Suiza, 8; actual Rusia, 2. En el año de la muerte de San Bernardo (1153) la Orden contaba ya con 343 abadías; en 1175 se habían aumentado a 441; en 1200, a 520, y en 1500 las fundaciones realizadas se elevaban a 738, pero se habían suprimido 70, por lo que la Orden cisterciense no sobrepasó nunca la cifra de 700 monasterios simultáneamente. La reforma protestante fue un duro golpe para el Cister, pues acabó con 220 monasterios. El número de monjes en cada monasterio era muy variable; podría oscilar entre varios centenares en los más numerosos y 12 que era el número mínimo previsto en la legislación propia para constituir un monasterio[20].

---

19 LEKAI, L. J., *o.c.*, p. 28.

20 HERVAY, F., *Difusione dei monasteri cirtercensi sino al 1500*, DIP, 2, 1071-1096.

4. Organización monástica

Las innovaciones jurídicas del Cister fueron examinadas con lupa, tanto por los monjes de Molesme de donde habían partido los fundadores, como, sobre todo, por los cluniacenses, e incluso por parte de los Canónigos Regulares. Ya se ha visto cómo San Roberto y después Alberico no legislaron expresamente para el nuevo monasterio, sino que trataron sencillamente de afianzar los ideales que los habían llevado, de lugar en lugar, hasta desembocar en la fundación del Cister. El primero en legislar fue San Esteban Harding. Después de las primeras fundaciones, el Cister se había convertido en cabeza de varios monasterios. Era, por tanto, necesario establecer los puntos de contacto de los distintos monasterios entre sí. Si habían huido de la estructura jurídica de Cluny, era lógico que tenían que buscar algo distinto.

Hasta no hace mucho tiempo se aceptaba como dato histórico comprobado que San Esteban Harding había redactado el *Exordium parvum,* donde se narran los orígenes del Cister y la espiritualidad que lo impulsaba desde el principio. Pero el hallazgo del *Exordium Cistercii,* más breve, y, sin duda, anterior al *Exordium parvum,* escrito con fines apologéticos después de la muerte de San Esteban Harding (1134), obliga a replantearse muchas cuestiones sobre los orígenes del Cister[21]. Otro tanto cabe decir de la *Carta de Caridad (Carta Caritatis).* Según Lekai, la *Carta de Caridad* no fue el fruto de las reuniones de los abades de los primeros monasterios cistercienses, sino fruto de una larga evolución; San Esteban Harding habría empezado su redacción, aunque su trabajo no puede ser reconstruido en la actualidad.

Los primeros resultados de la labor organizadora del Cister son la colección de los llamados *20 Capítulos* o párrafos, algunos de los cuales posiblemente estaban incorporados a la primera redacción de la *Carta Caritatis* y al *Exordium Cistercii* cuando estos documentos fueron presentados al Papa Calixto II, el cual los aprobó en 1119[22]. En estos párrafos ya se alude a los *Hermanos conversos* y a la normativa que ha de regular las relaciones entre

---

[21] LEFRÈVRE, J. A., *Que savons-nous du Cîteaux primitif?,* RHE, 51 (1956), 5-41.

[22] DAMME, J. B. van, *Genèse des «Instituta generalis Capituli»,* «Citeaux», 12 (1961), 28-60.

los diversos monasterios. Estos debían estar lejos de las ciudades, en la soledad de los bosques. Como punto de cohesión de los diversos monasterios, todos quedaban obligados a la observancia uniforme de la Regla de San Benito, «de la cual no se deben desviar ni siquiera en cosas de mínima importancia». La comunidad no podía vivir de rentas, sino exclusivamente del «trabajo manual, del cultivo de la tierra y de la cría de animales»; con lo cual el Cister prescindía, por principio, de todo el sistema feudal. Y, haciendo gala de su devoción a María, todos los monasterios debían estar dedicados a Nuestra Señora, título mariano que los cistercienses propagaron por toda Europa desde la primera hora.

Fue en las reuniones anuales de los abades cistercienses, donde se fraguó la legislación general de la Orden, sobre todo desde 1119 hasta 1151. Toda la vida del Cister giraba en torno a estos tres códigos fundamentales: *Instituta generalis Capituli* (Instituciones del Capítulo General) que regulan con todo detalle el procedimiento a seguir en los Capítulos Generales; *Ecclesiastica officia* (Oficios eclesiásticos) en los que se establece la uniformidad litúrgica; y los *Usus conversorum* (Usos de los conversos) en los que se ordena la vida diaria de los Hermanos conversos. Estos tres libros o códigos eran denominados en su conjunto *Consuetudines cistercienses* (Costumbres cistercienses). La *Carta de Caridad* o *Carta Caritatis* conoció tres versiones distintas. El primer esbozo, redactado, sin duda, por San Esteban Harding, se conoce como *Summa Cartae Caritatis.* La segunda redacción, firmada por los abades y presentada a la aprobación del Papa Calixto en 1119, es conocida como *Carta Caritatis prior.* Y la tercera, conocida como *Carta Caritatis posterior,* fue redactada entre los años 1165 y 1190. Esta última redacción estableció definitivamente un sano equilibrio entre la centralización de toda la Orden y la autonomía de cada monasterio.

Se puede afirmar que la gran preocupación de la legislación cisterciense es mantener la uniformidad en todo. Para ello, se establecen dos medios fundamentales: 1) El Capítulo General anual bajo la presidencia del abad del Cister, pero simplemente como un *primus inter pares.* En el Capítulo General toman parte todos los abades con poderes legislativos y judiciales supremos; aunque ciertas causas deben ser juzgadas por los Definidores, elegidos, no por el Capítulo General como acaecía entre los Camaldulenses, sino por el abad del Cister. 2) La visita canónica disciplinar que

cada año debía hacer el abad del Cister a todas las demás abadías.

Los abades son elegidos por los monjes de cada monasterio y son vitalicios. Los priores son elegidos por los abades. Estos deben visitar los monasterios filiales de su abadía. Y el monasterio del Cister es visitado conjuntamente por los llamados «protoabades», es decir, por los abades de los cuatro monasterios fundados después del Cister, a saber: La Ferté, Pontigny, Claraval y Morimond.

Los Hermanos conversos no son invención de los cistercienses, porque ya existían entre los vallumbrosianos, los cartujos y los premostratenses. Los cistercienses, al no tener siervos como los cluniacenses para el cultivo de la tierra y el cuidado de los rebaños, aceptaron Hermanos conversos, pero dándoles una mayor participación en la vida de la comunidad. Se trata de verdaderos religiosos. En los ya mencionados *20 Capítulos* se les considera «como nuestros hermanos y ayudantes necesarios, que participan de nuestros beneficios materiales y espirituales en la misma medida que los monjes». Después del año correspondiente de noviciado eran admitidos a la profesión religiosa[23].

Se suele decir que la Orden Cisterciense se caracteriza por una interpretación literal de la Regla de San Benito. Pero resulta difícil compaginar *La Regla de los monjes* con las *Consuetudines* y la *Carta Caritatis* que regulan detalladamente toda la vida de los cistercienses. Quizá fuese más exacto afirmar que el Cister está más en la línea del monacato prebenedictino al que la misma Regla de San Benito se mantiene aferrada cuando en el capítulo primero deja la puerta abierta al anacoretismo de los monjes. Por eso mismo, la Orden Cisterciense se asemeja en gran medida a los movimientos de retorno al desierto de los siglos XI y XII ya descritos; hasta el punto de que podía haber sido englobada entre las Congregaciones u Ordenes eremíticas.

Con esta interpretación de la Regla benedictina, los cistercienses, aunque no lo buscaran expresamente, no podían menos de chocar con la interpretación que a la misma se le daba en Cluny. Las disputas entre los *monjes blancos* (cistercienses) y los *monjes negros* (cluniacenses) no se hicieron esperar. La polémica la inició San Bernardo con su *Apologia ad Güillelmum* (1124). Eligió

[23] LEKAI, J. L., *o. c.*, p. 38.24; ZERBI, P., *Sur Pons de Cluny, et Pierre le Vénérable*, «Aevum», 48 (1974), 135-149.

muy bien las circunstancias para atacar a los cluniacenses, pues se trataba de un momento en el que la abadía de Cluny no había superado aún los problemas que le había causado el controvertido gobierno del abad Poncio de Melgueill (1109-1122)[24]. La polémica continuó después entre el propio San Bernardo y el último gran abad de Cluny, San Pedro el Venerable. Fue una disputa acre, dura, con evidentes excesos por ambas partes, aunque la victoria se decantó, al fin y al cabo, como monacato reformado, de parte de los cistercienses, sobre todo, cuando el propio San Pedro el Venerable, en un acto de humildad que le honra, introdujo antes de morir (1156) algunos usos y costumbres de la reforma cisterciense en las abadías cluniacenses[25]. La culminación de esta victoria se materializó cuando un cisterciense de la abadía de Claraval fue elevado al solio de San Pedro con el nombre de Eugenio III (1145-1153). Esta elección significaba el reconocimiento definitivo de la bondad del camino cisterciense. El Cister conocerá dos siglos de gran esplendor y de gran penetración en la vida de la sociedad y en la vida de la Iglesia. Pero, a partir del siglo XIV, experimentará una gran decadencia, lo mismo que todas las demás Ordenes religiosas, como se verá más adelante.

5. San Bernardo y la espiritualidad del Cister

La segunda generación cisterciense estuvo dominada por la figura fascinante de San Bernardo. Y toda la Orden quedó marcada para siempre por su espiritualidad. El resultado más tangible de la creciente popularidad del santo fue la rápida expansión de la Orden de un extremo al otro de Europa. Había nacido en Fontaine, cerca de Dijon, en 1090. Su padre era de la familia de los señores de Chatillon-sur-Seine, y su madre, de la familia del señor de Montbard. La educación recibida de su madre, una mujer de muy altas virtudes, y los estudios en las escuelas canonicales, pri-

---

[24] DAMME, J. B. van, *Bernard de Clairvaux et Pons de Cluny,* «Citeaux», 25 (1975), 271-286.

[25] LUNARDI, G., *L'ideale monastico nella polemica del secolo XII sulla vita religiosa,* Bari, 1970.

mero en Saint-Vorles, y después en Châtillon, fueron la base de su futura formación literaria y teológica. A los diecisiete años inicia un período de vida un tanto mundana; pero pronto empieza a pensar en retirarse del mundo; y elige el monasterio del Cister por ser más austero. Ingresa en 1113 en compañía de 30 amigos y familiares, entre éstos un tío. Durante un año hace el noviciado bajo la dirección de San Esteban Harding y recibe la bendición monástica, es decir, emite la profesión religiosa.

En 1115 es enviado a la fundación de Claraval (Clairvaux) y es elegido abad, cargo que desempeñará hasta su muerte (1153). La dirección de la abadía constituye su trabajo fundamental, mostrándose como un director espiritual de primera magnitud, un gran orador sagrado y un apremiante defensor de los ideales cistercienses, midiéndose en buena lid, como ya se ha dicho, con San Pedro el Venerable. También las disputas teológicas le ocuparon buena parte de su tiempo. Entre ellas sobresale la mantenida con Abelardo, cuya condena promovió y decidió en la asamblea eclesiástica de Sens (1141).

San Bernardo fue la gran lumbrera que clarificó asuntos de suma gravedad de su tiempo, como el cisma romano de 1130, que veía disputarse el solio pontificio a Inocencio II y a Anacleto II. Su apoyo fue decisivo para el triunfo del primero. Fue, asimismo, el gran impulsor de la segunda Cruzada (1144), aunque ésta acabó en un fracaso total. Fue consejero de reyes y de emperadores, de obispos y de papas, especialmente de su discípulo Eugenio III para quien escribió el libro *De consideratione*.

Quizá pueda ser discutible, si se tiene en cuenta el espíritu originario del Cister, centrado en la contemplación y en la soledad, la apertura de la Orden que hace San Bernardo hacia la participación activa en los asuntos públicos de la Iglesia y del Estado. Siguiendo su mismo ejemplo, los cistercienses participaron en la III (1188-1192) y IV (1202) Cruzada, y en las expediciones de Luis IX de Francia; y de un modo especial en la cruzada contra los albigenses del sur de Francia (1209-1229); unas veces como organizadores, otras veces como diplomáticos, y siempre como predicadores y capellanes.

Si bien es cierto que la actividad y la espiritualidad de San Bernardo no se deben identificar plenamente con la actividad y la espiritualidad general del Cister, sin embargo, su influencia en ambas es bien patente. San Bernardo ofrece una magnífica sínte-

sis de vida espiritual a través de un itinerario que parte del conocimiento de sí mismo a la posesión de Dios; de la humildad al éxtasis; del pecado a la gloria; del conocimiento de la propia miseria a la misericordia de Dios en el Verbo Encarnado, en el hombre Cristo Jesús, que se hace amigo y esposo del alma[26]. San Bernardo ha entendido toda la vida mística como vida de amor entre la esposa y el esposo, siguiendo en ello a Orígenes y a San Gregorio de Nisa. Su veneración por la Humanidad Santísima de Cristo parte del hecho de que ella es el medio de unión con Dios. Cristo es maestro y modelo que hay que imitar. San Bernardo, como los cistercienses en general, se distingue por la devoción a María, cuya grandeza consiste fundamentalmente en su fe y en su perfecta imitación de Cristo. La espiritualidad bernardiana es, fundamentalmente, bíblica. Sus escritos están transidos de la letra y del espíritu de la Sagrada Escritura. Para él, la teología no tiene sentido alguno si no está al servicio de la vida espiritual.

La escuela espiritual del Cister ha dado abundantes maestros a la Iglesia entre los cuales sobresalen Guillermo de San Tierry (muerto en 1148); beato Guerrico (muerto en 1157); San Aelredo (muerto en 1166) e Isaac de Estella (muerto en 1169). El monasterio cisterciense es una escuela de espiritualidad practicada en común, lo cual significa que toda búsqueda individual es fundamentalmente contraria al ideal buscado. Reposa sobre la huida total del mundo que conduce a la contemplacióon, y ésta se fundamenta, ante todo, en la íntima conciencia de la propia miseria humana. El silencio es una exigencia ascética, es un medio, nunca un fin en sí mismo. La pobreza es practicada en grado extremo, a fin de conseguir el mayor despojamiento. La obediencia conduce a la humildad; y ésta se entiende, ante todo, como desprecio de sí mismo. Por eso mismo, el cisterciense es, fundamentalmente, un penitente. Pobreza, silencio, humildad, penitencia, son ya un anticipo de la espiritualidad que, en otras coordenadas, practicarán las Ordenes Mendicantes.

Pero donde estuvo la raíz del éxito y de la eficacia de la respuesta del Cister a los pobremas de la decadencia de la vida monástica de su tiempo, estuvo también la raíz de su propia decadencia. Por otra parte, los cistercienses acapararon muy pronto riquezas y poderío, porque se pusieron de moda en todo el Occi-

---

[26] ANCILLI, E., *Spiritualità medioevale*, Roma, 1983, p. 54.

dente, y hacia ellos afluían las donaciones que antes se encaminaban hacia los cluniacenses; la idea de soledad y de desierto se trocó muy pronto por el afán de influir benéficamente con su presencia en medio de la sociedad. De hecho, descendieron a la palestra de todos los problemas de la vida social y eclesial del momento. Cuando San Bernardo y, con él, sus cohermanos se movían en medio de todas las luchas y disputas en favor de la Iglesia y en favor del Papado, se tambaleaba otro de los pilares que habían sostenido desde el principio el edificio del Cister, la estabilidad monástica[27].

6. Las monjas cistercienses

Al principio, los cistercienses no se preocuparon por la promoción de su espíritu monástico entre el mundo femenino. Su vida, centrada en la contemplación y en la soledad, no invitaba a caminar en esa dirección. Sin embargo, no faltaron relaciones con monasterios femeninos. El caso más célebre fue el de Santa Hildegarda de Bingen, la autora de la célebre obra *Sci vias Domini,* que consultó sus visiones con San Bernardo. Este no le prestó gran atención; pero los cistercienses de Villers acudieron a ella, apelando a sus visiones, para consultarle algunos asuntos internos de la propia Orden, a los que contestó nada menos que con dos obras: *Liber vitae meritorum* y *Liber divinorum operum.*

Este primer contacto literario con Santa Hildegarda fue el punto de partida para que los cistercienses empezaran a ocuparse de las monjas, de las reclusas y de las beatas. Y su dirección espiritual contribuyó, en gran manera, a que el mundo monástico femenino se viera libre de las garras de todo aquel pulular de herejías, como los cátaros, los valdenses y otros movimientos marginales, que tanto entusiasmo provocaban entre las mujeres en general, del cual no estaban exentas las monjas.

En realidad, los abades de los primeros monasterios, empezando por el propio San Esteban Harding, contribuyeron a la fundación de algunos monasterios femeninos, como el de Tart, junto a Dijon (1120), que más tarde pasará a la dependencia de la Or-

---

[27] MANSELLI, R., *Certosini e Cistercensi,* en AA.VV., *Il monachesimo e la Riforma ecclesiastica,* Milán, 1971, p. 103.

den. Pero el primer abad general del Cister que se preocupó por la promoción del Cister femenino fue Guido de Paray (1194-1200), aunque su labor se limitó a ratificar la adhesión al Cister de algunos monasterios de monjas benedictinas cluniacenses que habían aceptado las costumbres cistercienses. Pero un Capítulo General de principios del siglo XIII empezó a incluir en su jurisdicción monasterios femeninos, algunos fundados expresamente como cistercienses y otros por afiliación. El mayor número de fundaciones monásticas femeninas tuvo lugar en el siglo XIII. En 1500, el número de monasterios de monjas cistercienses se elevaba a 650; y en algunas partes, como Holanda, Bélgica, Alemania y Suiza su número era superior al de los monasterios masculinos.

Las costumbres que regían la vida en los monasterios femeninos estaban calcadas sobre las costumbres de los monasterios masculinos. Su vida giraba en torno al oficio divino y a la *lectio divina* como preparación inmediata para la oración contemplativa. Tenían también cada año su Capítulo General en el monasterio de Tart bajo la presidencia del abad del Cister y de la abadesa de Tart. La dirección espiritual de las monjas cistercienses estaba a cargo de sus hermanos que constituían en cada monasterio femenino una pequeña comunidad compuesta por algunos monjes y hermanos conversos; pero no faltaron monasterios en los que entraban directamente algunos monjes y laicos que, después de un año de prueba, emitían su profesión monástica en manos de la abadesa. Pero ni en el primero ni en el segundo caso se trataba de verdaderos monasterios dobles.

En el siglo XIII, algunos monasterios femeninos brillaron con luz propia como el de Helfta (Sajonia), que fue escenario de las virtudes de las dos Matildes, la de Magdeburgo (1212-1282) y la de Hackeborn (1241-1299); y de las dos Gertrudis, la de Hackeborn, primera abadesa de Helfta, y Santa Gertrudis la Grande (1256-1302), la gran pregonera de la devoción a la humanidad de Cristo, que escribió dos obras de gran envergadura teológico-bíblica, el *Legado de la divina Piedad* y los *Ejercicios espirituales*[28].

---

[28] MONJES DE SOLESMES, *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae,* 2 vols., Poitiers-París, 1875-1877.

7. Los cistercienses en España y Portugal[29]

La *crisis de prosperidad* detectada por Jean Leclercq[30] en el monacato cluniacense en general, vale también para los monasterios españoles. Incluso la plaga de la simonía se había introducido en algunos monasterios españoles, porque hacia 1177 encontramos al cardenal Amato, como legado pontificio en la Marca Hispánica, expulsando a los abades simoníacos. En el reino castellano-leonés que había sido el gran feudo monástico cluniacense, la decadencia monástica se inicia con la muerte de Alfonso VI (1109). En ella tuvo mucho que ver la guerra civil desatada a causa del matrimonio de doña Urraca, hija y heredera de Alfonso VI, con Alfonso I el Batallador de Aragón, que no fue bien visto por la nobleza castellano-leonesa. El monasterio de Sahagún (León), el Cluny español, puede ser el prototipo de esta decadencia. Fue entregado por el rey-consorte, don Alfonso I el Batallador, a su hermano don Ramiro, el cual, como abad, lo despojó rápidamente de la mayor parte de sus bienes, especialmente de sus joyas; y lo abandonó cuando, al fallecer su hermano, le ofrecieron la corona de Aragón, donde será conocido como don Ramiro el Monje.

Esta decadencia monástica cluniacense que, por otra parte, coincide con un gran momento de esplendor económico, obligó a San Pedro el Venerable de Cluny a hacerse presente en la Península Ibérica en 1141. La reforma de los monasterios cluniacenses era imprescindible, además, para hacer frente a la nueva oleada monástica proveniente de Francia: El Cister, que se presentaba en todas partes, no como una restauración, sino como una «reforma, una oposición, una protesta contra lo existente, una negación de lo que había hecho la grandeza de los monjes negros»[31].

La expansión del Cister por España empezó por la parte más lejana a Francia; por el noroeste. Su primera fundación fue la de Moreruela (Zamora), a orillas del Esla. Contienden los historiadores acerca de si fue San Bernardo quien en 1132 envió, a petición de Alfonso VII, unos monjes de Claraval para reconstruir y

---

[29] MASSOLIVER, A., *Los cistercienses en España y Portugal,* Apéndice A; LEKAI, J. L., *o. c.,* pp. 517-576.

[30] LECLERCQ, J., *o. c.,* p. 208.

[31] PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* II, Madrid, 1945, p. 489.

habitar el antiguo monasterio fundado por San Froilán (985), o si el monasterio estaba habitado por una comunidad benedictina que se afilió a Claraval entre 1158 y 1163, fecha esta última en la que el Papa Alejandro III lo pone bajo su protección con la denominación de monasterio de Santa María[32].

La España reconquistada del poder musulmán se pobló rápidamente de monasterios cistercienses. Estos monasterios tienen un cuádruple origen. Unos, por nueva fundación, con la consiguiente construcción de planta de una nueva vivienda monástica. Otros, por repoblación o, en todo caso, reconstrucción de monasterios abandonados. Otros, por el paso de comunidades cluniacenses a la observancia de las costumbres cistercienses; este paso se dio unas veces por iniciativa de los mismos monjes; pero otras veces, por imposición de los obispos, de los reyes y de los fundadores o patronos, e incluso con intervención de los papas, como fue el caso de Leyre. Y, finalmente, no faltan casos en los que un nuevo monasterio cisterciense debe su origen a una colonia previa de eremitas que deciden abrazar el cenobitismo del Cister. Tal fue el caso de Osera (Orense) (1141).

Si Alfonso VI había sido el gran protector del monacato cluniacense en sus reinos, otro tanto hará Alfonso VII con el Cister, el cual afirmaba:

«Entre las varias Ordenes de que está adornada la esposa de Cristo, ninguna más ilustre ni más suave en Cristo, con el olor de un santo renombre, que la Orden del Cister; pues sus seguidores se distinguen de los demás religiosos por títulos de virtud, tanto más ilustres cuanto con más ahínco se han adherido a las huellas de la religión apostólica»[33].

De las fundaciones cistercienses en España, 27 son filiales de Claraval, 23 de Morimond y solamente 8 de Cister. Las indicamos por orden alfabético, señalando con un asterisco (*) delante de la fecha de fundación aquellos monasterios que antes de ser cistercienses habían pertenecido a otra Orden; y con un asterisco (*) delante y otro detrás de la fecha de fundación de aquellos en

---

[32] Cocheril, M., *A propos de la fondation de Moreruela, 1132 ou 1143,* «Arte Español», 12 (1964), 61.79; Id., *Les cisterciens dans la Peninsule Iberique,* «Anuario de estudios Medievales», 1 (1964), 217-287; Vilaplana, M. A., *Moreruela,* DHEE, 3, 1605-1606.

[33] Citado por Pérez de Urbel, J., *o. c.*, p. 494.

los que, antes o después de los cistercienses, habitaron monjes de otras Ordenes. Acibeiro (*1225); Armenteira (1162); La Baix (*1224); Belmonte (*1206); Benavides (1169); Benifazar (1235); Bonaval (1164); Bugedo (1172); Carracedo (*1203); Castañeda (*1245); Escarp (1213); La Espina (1147); Fitero (1140); Gumiel de Hizán (1194); Herrera (1171); Huerta (1144); Iranzu (*1178*); Junqueira (1170); Leyre (*1269); Marcilla (1407); Matallana (1174); Meira (1143); Melón (1142); Monfero (*1201); Monte Sión (Toledo) (1427); Monsalud de Córcoles (*1167); Monte de Ramo (*1153); Moreruela (*1158?); Nogales (1164); La Oliva (1150); Osera (1141); Avila (1175); Oya (1185); Palazuelos (*1169); Peñamayor (*1225); Piedra (1194); Poblet (1150); La Real (1236); Rioseco (*1148); Rueda (1153); Sacramenia (1142); Sandoval (1171); Sant Bernart (1391*); San Clodio (*1225*); San Isidoro (1301); San Prudencio (1162); San Vicente (1287); Santa Fe (1223); Santes Creus (1150); Sobrado (*1142); Sotos Albos (1212); Valbuena (1143); Valdediós (*1196); Valdeiglesia (*1177); Valdigna (1279); Valparaíso (1143); La Vega (1215); Veruela (1146); Villanueva de Oscos (*1203)[34].

El Cister fue un vivero de santidad. Pocos serán los monasterios que no tengan algún santo canonizado. Merecen especial mención: San Raimundo, de Fitero; San Martín Cid, de Valparaíso; San Florencio, de Carracedo; San Hero, de Armenteira; San Martín, de Huerta; San Gonzalo de Acibeiro; San Pedro de Moreruela; San Bernardo de Poblet que era hijo de un príncipe moro de Valencia y fue martirizado en 1180 por predicar la fe cristiana a sus cohermanos musulmanes; San Bernardo Calvó de Santes Creus; San Roberto de Matallana.

La desamortización de 1835 acabó con todos los monasterios cistercienses en España. Más tarde la Reforma Trapense repobló algunos monasterios: San Isidro de Dueñas (Palencia); Viaceli (Santander); Osera (Orense); Huerta (Soria); San Pedro de Cardeña (Burgos); Sobrado (La Coruña) y La Oliva (Navarra). La Común Observancia repobló en 1940 Poblet (Tarragona) y este monasterio fundó una filial en Solius (Gerona) (1966).

El Cister en Portugal tiene sus comienzos en torno a la figura

---

[34] HERVAY, F., *Cistercensi*, DIP, 2, 1092-1093; AA.VV., *Monasterios*, DHEE, 3, 1510-1715.

de Juan de Cirita, un antiguo caballero del conde don Enrique, que abandonó el mundo para vivir como solitario cerca de Viseo; pero pronto acudieron discípulos con los cuales fundó el monasterio de San Cristóbal de Lafões, que en 1138 se afilió al Cister. Este monasterio fundó, unos años después, el de San Juan de Tarouca (1143). A 17 se elevaron las fundaciones cistercienses en Portugal entre 1138 y 1429. Entre todos los monasterios portugueses destaca el de Alcobaça (1155), una abadía verdaderamente monumental; la más suntuosa de todas las abadías cistercienses de la Península Ibérica y, quizá, de toda Europa, con portada románica de siete arcos triunfales, cinco patios inmensos, una basílica de 120 metros decorada con pintura y mosaicos; es célebre su grandiosa cocina debajo de la cual hicieron pasar el río Alcoa, a fin de que las truchas pasaran directamente del agua a la sartén. Hubo un tiempo en que albergó cerca de un millar de monjes.

Los monasterios de monjas cistercienses fueron también numerosos en España, aunque no tanto como los monasterios masculinos. Las fundaciones se iniciaron antes de que los Capítulos Generales del Cister, a principios del siglo XIII, aceptasen la jurisdicción directa sobre los monasterios femeninos. El más célebre de todos fue, sin duda, Santa María de las Huelgas (Burgos) fundado por Alfonso VIII en 1187. Los privilegios y poderes civiles y eclesiásticos de su abadesa fueron verdaderamente excepcionales. Sus posesiones constituían uno de los señoríos más poderosos de toda Castilla. En el siglo XII le prestaban vasallaje más de sesenta villas y lugares. Su abadesa quedó desligada de la jurisdicción del obispo para depender directamente del abad del Cister; y después fue desligada de éste para depender directamente de la Santa Sede. En 1188 fue constituida cabeza de los monasterios de Castilla y León, dando lugar a una Confederación de 14 monasterios, entre los que sobresalen Perales, Gradefes y Carrizo, con Capítulo General incluido, el primero de los cuales se celebró en 1189.

El poder espiritual de esta abadesa no era menor que su poder temporal, constituyendo un caso que ha traído de cabeza a los canonistas, porque la abadesa de las Huelgas «concedía beneficios, procedía contra predicadores, conocía directamente las causas matrimoniales y civiles, examinaba notarios, visitaba obras pías, aprobaba confesores, presidía sínodos y daba licencias para predi-

car. Fue una jurisdicción adquirida por tácito consentimiento de los papas»[35].

En el siglo XVI, se creó la reforma de las *Recoletas* en el monasterio de Perales, aunque el que la llevó a la práctica, con la aprobación de la abadesa de las Huelgas, fue el monasterio de Gradefes. Otros monasterios cistercienses femeninos, al margen de la Confederación de las Huelgas, fueron Valldonzella (Barcelona); La Encarnación (Córdoba); La Encarnación (Málaga); Santo Espíritu, de Olmedo (Valladolid), y Buenafuente (Guadalajara) (1246), que había sido anteriormente de los Canónigos Regulares.

Al no haber sido expulsadas por las leyes persecutorias de los Gobiernos liberales del siglo XIX, las monjas cistercienses han conservado, generalmente, sus abadías hasta nuestros mismos días. Desde 1958 constituyen varias federaciones. La *Federación española del Cister,* afiliada a la *Común Observancia,* tiene como cabeza el monasterio de Valldonzella (Barcelona). La *Regular Observancia de San Bernardo en España,* afiliada a la estricta Observancia, tiene como cabeza el monasterio de las Huelgas (Burgos). Los *Monasterios de monjas trapenses,* entre los que sobresalen San José, de Alloz (Navarra); Ampudia (Palencia); Carrizo (León) y Tulebras (Navarra). Los *Monasterios de monjas cistercienses incorporados a la Orden de pleno derecho,* San Vicente el Real (Segovia). Y los *Monasterios no federados,* Calatrava, de Burgos, y Madrid[36].

8. Los cistercienses y la cultura

Ha sido un tópico permanente el afirmar que los cistercienses, por su fidelidad a la observancia estricta de la Regla de San Benito que tan de relieve pone el trabajo manual, habrían rechazado los estudios, hasta llegar a afirmar que «tenían prohibido todo trabajo intelectual»[37]. Es cierto, sin embargo, que en los monaste-

---

[35] PÉREZ DE URBEL, J., *o. c.*, p. 512; ESCRIBÁ DE BALAGUER, J. M., *La abadesa de las Huelgas,* Madrid, 1944; NOVOA VARELA, M., *El real Monasterio de las Huelgas de Burgos. Reseña de su fundación y privilegios,* Burgos, 1884.

[36] ALTISENT, A., *Cistercienses,* DHEE, 1, 412-415.

[37] FLICHE, A., *La Chrétienté médiévale (395-1253),* París, 1929, p. 327.

rios cistercienses no existieron escuelas abiertas a la enseñanza de alumnos externos como en los monasterios cluniacenses y de los Canónigos Regulares.

Esta fama contraria a los estudios puede haber tenido su origen en la mala interpretación de algunas disposiciones de los Capítulos Generales, como el de 1150 que prohibía escribir libros sin permiso de los mismos Capítulos Generales[38], o la prohibición de crear escuelas para alumnos externos; pero, en modo alguno prohíben, sino que ordenan crear escuelas para la instrucción de los candidatos a la vida cisterciense[39].

Prueba de que en los monasterios cistercienses se cultivaban los estudios, es la abundancia de escritores, unos ciertamente buenos; otros menos buenos, y muchos también malos. Limitándonos solamente a los orígenes, cuando más evidente podría parecer su animadversión hacia los estudios, se pueden citar *biblistas* como el propio San Esteban Harding y, sobre todo, Nicolás Maniacoria (muerto en 1152); *autores de espiritualidad* como San Bernardo (muerto en 1153) que ha eclipsado a todos los demás, pero que tienen, sin duda, su propia luz, Guillermo de San Tierry (muerto en 1148), Aelredo de Rievaulx (muerto en 1166); grandes oradores, autores de sermonarios, fueron Gerrico de Igny (muerto en 1157), Amadeo de Lausana (muerto en 1159), Isaac de Estella (muerto en 1169), Gilberto de Hoyland (muerto en 1172); *historiadores,* como Otón de Freissing (muerto en 1158), Rodolfo de Coggeshall (muerto en 1227), Gunter de París (muerto en 1220), Vicente Kadlubek, el padre de la historia polaca (muerto en 1223); *profesores* de la universidad de París como Pedro Cantor (muerto en 1197) y Alano de Lille, conocido como el *doctor universalis* (muerto en 1202), que acabaron sus días en los monasterios de Longpont y Cister, respectivamente.

La fundación del Colegio de San Bernardo en París (1245) fue el principio de una afirmación poderosa de la necesidad de una formación académica entre los cistercienses. Los Capítulos Generales de la Orden dieron su aprobación para sucesivas fundaciones de Colegios en ciudades universitarias. Aunque no se puede hablar de una escuela filosófica ni, menos aún, teológica

---

[38] *Instituta Capituli Generalis, LVIII,* en *Nomasticon Cisterc.,* ed. 1892, p. 225.

[39] *Ib.,* p. 230.

propia de los cistercienses, no es menos cierto que ha habido entre ellos doctores que han medido sus armas dialécticas en todos los campos de la teología y de la filosofía. Y entre ellos tampoco han faltado canonistas de renombre como Jacobo Fournier, abad de Fontfroide, más conocido como Benedicto XII que ocupó la silla de San Pedro (1334-1342).

Otra gran aportación cisterciense a la cultura universal es su arquitectura; el llamado *estilo cisterciense* un arte que procede tanto de sus hábiles manos como de su mente despierta a los nuevos aires que estaban corriendo en el mundo arquitectónico. Ha sido definido como un arte de transición entre las supervivencias románicas y las audacias ojivales. Es un estilo sobrio, austero; pero majestuoso; más bello de línea que rico en decorados. El resultado han sido iglesias y claustros bellísimos, aunque, sin duda, adolece de un gran defecto, la excesiva uniformidad.

Los cistercienses fueron una respuesta eficaz a los problemas que presentaba el monacato de finales del siglo XI y comienzos del siglo XII; otearon también algunas de las grandes aspiraciones de los hombres de aquella época que miraba ya a la gran apertura que en todos los órdenes iba a significar el siglo XIII. Prueba de todo ello es la admiración, respeto y afecto del pueblo fiel como lo atestiguan las abundantes donaciones y legados que afluyeron a sus abadías. Justo es reconocer, sin embargo, que en el tiempo del mayor triunfo del Cister, las aspiraciones de los hombres más despiertos no miraban ya hacia el monacato, por más que éste tuviera aún plena vigencia desde lo que constituye su carisma más profundo. Ahora surgen los movimientos de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes; los movimientos comunales se afianzan cada vez más; el impulso creciente del comercio amasa cada día mayores sumas de dinero para lo que es preciso crear casas de cambio; los nuevos intelectuales laicos exigen ancho campo para sus iniciativas especulativas; las herejías antieclesiales y antisociales plantean problemas nuevos a la Iglesia y a la sociedad. La respuesta específica a todos estos problemas no podía venir del monacato tradicional. Se necesitaba una nueva forma de vida religiosa. Serán las Ordenes Mendicantes. De ellas vendrá la respuesta, por más que también las Ordenes monásticas anteriores tendrán que actualizarse, renovarse, para que esos hombres nuevos, despiertos, del siglo XIII puedan encontrar el ámbito adecuado para calmar sus ansias de contemplación del misterio de Dios.

7.
Ordenes hospitalarias medievales

Bibliografía

LALLEMAND, L., *L'histoire de la charité,* 4 vols., París, 1901-1902; VOGUÉ, A. de, *«Honorer tous les hommes». Le sens de l'hospitalité bénédictine,* en RAM, 40 (1964), 129-138; ID., *L'Règle de Saint Benoît,* t. VIII: *Commentaire doctrinal et spirituel,* París, 1977, p. 360-371; KEVIN SEASOLTZ, R., *Monastic hospitality,* en *AmBenedRev,* 25 (1974), 427-459; BORIAS, A., *Hospitalité augustinienne et bénédictine,* en *RevHist.Spir,* 50 (1974), 3-16; CANDILLE, M.-LEVY, F., *Bibliographie de l'histoire des hôpitaux,* en *L'Hôpital et l'Aide sociale à París,* 1 (1960) y siguientes; BASSEREAU, M.-Th., *Hotels-Dieu, hospices, hôpitaux et infirmeries au Moyen Âge,* París, 1958; AA.VV., *Atti del I Congresso italiano di storia ospitaliera,* Reggio Emilia, 1957; IMBERT, J., *Les hôpitaux en France,* París, 1974; ID., *Les hôpitaux en droit canonique,* París, 1947; NASSALI ROCCA, E., *Ospedali e canoniche regolari,* en *La vita comune del clero nei secoli XI e XII,* Milán, 1962, pp. 16-25; FONSECA,C. D., *Canoniche e ospedali,* en *Atti del I Congresso...,* pp. 482-499; CAVA, F. A. la, *«Liber regulae Sancti Spiritus,* Roma, 1954; ID., *L'ospedale di Santo Spirito in Saxia,* 2 vols., Roma, 1960 y 1962; ID., *L'ospedale di Santo Spirito in Sassia e le sue filiali nel mondo,* Roma, 1958; ID., *Innocenzo III e la fondazione dell'ospedale di Santo Spirito,* Roma, 1948; MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III,* Padua, 1972; LUSSOTTO, P. G., *L'ultimo tentativo di riforma dell'Ordine di Santo Spirito,* Roma, 1943; LÓPEZ JIMÉNEZ, J. C., *Notas históricas de los conventos españoles de la Orden de «Sancti Spiritus»,* Cádiz, 1957; ID., *La orden de «Sancti Spiritus»,* en «Rev. da Universidade Católica de Sâo Paulo», 15 (1958), 64-84; RUFFINO, I., *Ricerche sulla diffusione dell'ordine ospedaliere di S. Antonio di Vienne,* en *Atti del I Congresso...,* pp. 1087-1105; CHAUMARTIN, H., *L'abbaye de Saint*

Antoine de Viennois et le feu de Saint Antoine, Vienne, 1926; CONTRERAS, J. D., *Algunas noticias sobre el Hospital de San Antón de Segovia,* en «Est. Segovianos», 1 (1949), 9-19.

1. Las «obras de nuestra justicia y de nuestra misericordia»

La atención a los enfermos, que hoy se considera como un deber elemental de justicia social, no siempre fue entendida así. Las sociedades precristianas no tuvieron nunca una preocupación pública por los enfermos; y, por consiguiente, no organizaron establecimientos hospitalarios al margen de la asistencia prestada a los soldados heridos o enfermos. Es cierto que en los templos de Esculapio y de otros *dioses sanadores* se albergaban los enfermos; pero solamente durante uno o dos días, mientras recibían el oráculo del dios. Estos templos eran lugares de peregrinación religiosa; no eran enfermerías ni hospitales. En el Imperio Romano, el cuidado de los enfermos era considerado como una actividad despreciable, propia de esclavos. La asistencia pública a los enfermos solamente se concedía como una recompensa por especiales servicios prestados al Estado.

Por eso mismo, el Cristianismo significa una auténtica revolución. Jesús dio por señal de que se habían cumplido los tiempos mesiánicos el hecho de que los enfermos eran atendidos: «Id y anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos reciben la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos recobran el oído...» (Lc 7,22). Si la Iglesia ha sido fundada por Jesús para ser continuadora de su presencia salvadora en el mundo, es lógico que los enfermos tengan sus preferencias. Para todo discípulo de Jesús, el cuidado de los enfermos se convierte en una obligación sagrada. San Cipriano calificaba de «obras de nuestra justicia y de nuestra misericordia» la atención prestada a los pobres y enfermos, a tenor del discurso escatológico de Jesús (Mt 25).

Durante los tres primeros siglos, caracterizados por la ilegalidad oficial y la persecución de la Iglesia en el Imperio Romano, los cristianos no podían tener establecimientos públicos, pero ellos supieron organizar de un modo eficaz la asistencia individualizada a los enfermos. Según San Justino, los domingos duran-

te la celebración de la Eucaristía, se hacían colectas para la atención a los pobres y enfermos[1]. Eran los *diáconos* y *diaconisas* quienes se encargaban de esta ayuda. Aparece así, por primera vez en el mundo, una organización caritativa totalmente desinteresada al servicio de los pobres y de los enfermos[2].

Al desaparecer la institución de las *diaconisas,* ocuparon su puesto en esta labor de asistencia a los pobres y enfermos las vírgenes y los ascetas. Los autores que escribieron sobre la virginidad durante los tres primeros siglos, les recordaban con frecuencia la obligación de atender a los pobres y de visitar a los enfermos[3]. La *Carta a las vírgenes* recomendaba:

> «De este modo hemos de acercarnos al hermano o hermana enfermos, y visitémosles de la manera que conviene hacerlo: Sin engaño y sin amor al dinero, sin alboroto, sin garrulería y sin obrar de manera ajena a la piedad, sin soberbia, y con ánimo abatido y humilde»[4].

2. En el monacato primitivo

Después de la libertad concedida por Constantino a la Iglesia (313), los cristianos pudieron organizar públicamente la asistencia sanitaria a los enfermos. Los primeros en preocuparse de éstos, fueron los monjes. La vida monástica surge a finales del siglo III y se institucionaliza en el siglo IV como una huida del mundo hacia el desierto. Pero no por eso se olvidaban de sus hermanos más necesitados. El historiador de los monjes de Egipto, Paladio, testifica su generosidad y desprendimiento para atender las necesidades ajenas, al describir la asistencia social de aquellos solitarios, no solamente respecto a los monjes enfermos, sino también respecto

---

1 SAN JUSTINO, *Apología, I,* c. 67, PG6, 430.

2 El cristianismo es, ciertamente, heredero de la tradición asistencial del judaísmo. En las sinagogas existían instituciones benéficas en favor de los pobres.

3 Los *Diáconos* se ocupaban inicialmente de esta asistencia benéfica, pero con el correr del tiempo, se ocuparon más directamente de la administración de los bienes materiales, dejando la asistencia benéfica en manos de las vírgenes y ascetas.

4 PSEUDOCLEMENTE, *Carta a las vírgenes,* trad. de D. DUIZ BUENO, *Padres Apostólicos,* Madrid, 1950, pp. 289-290.

a los pobres y enfermos de las poblaciones cercanas, e incluso de la gran metrópoli de Alejandría[5].

En el caso de los solitarios, se trata siempre de una acción caritativa individualizada. En el desierto difícilmente podían crear instituciones benéficas, sobre todo si se tiene en cuenta que la vida monástica no nació con una finalidad apostólica directa.

Con la aparición de los *monasterios urbanos* surgieron también las primeras *Casas de Caridad* para el cuidado de los pobres y de los enfermos. Estas instituciones caritativas recibían diversos nombres, según los sujetos preferenciales a los que se atendía en ellas: *Nosocomios,* para los enfermos; *Gerontocomios,* para los ancianos; *Xenodoquios,* para los peregrinos. Pero tanto en unos como en otros, la asistencia era más indiferenciada de lo que el propio nombre significaba; es decir, en todos ellos se atendía a toda clase de pobres y enfermos, si bien para los leprosos se creó algún hospital específico[6].

San Basilio fundó en torno al año 360, junto a su monasterio de Cesarea de Capadocia, un hospital bajo la advocación de San Lázaro, del que se ocupaban los propios monjes. San Gregorio Nacaniceno hace grandes elogios de esta institución benéfica de su amigo San Basilio[7]. También en el monasterio de Santa Macrina, hermana de San Gregorio Niseno, existía un albergue para pobres y enfermos[8]. Los emperadores bizantinos, desde Justiniano, se preocuparon de la asistencia hospitalaria, fundando y dotando económicamente hospitales, cuya dirección confiaban a los monjes, bajo la vigilancia de los obispos.

Desde Oriente se propagó esta preocupación hospitalaria hacia Occidente. San Jerónimo informa sobre dos hospitales levantados en Roma por el patricio Panmaquio y la matrona Fabiola en las orillas del Tíber[9]; y otro albergue para pobres y enfermos, fundado por sus dirigidas espirituales romanas, Santa Paula y su hia Eustoquia[10]. San Agustín tenía perfectamente organizada esta ac-

---

[5] PALADIO, *Historia Lausíaca,* cc. 10; 14; 20; 37; 40; 45; 68; trad. SANSEGUNDO VALLS, L. E., *El mundo de los padres del desierto,* Madrid, 1970.

[6] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Consol. ad Stagyrum,* III, 13; PG 47, 490.

[7] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.,* XLVII, 63; PG 36, 378-379.

[8] SAN GREGORIO NISENO; *De vita sanctae Macrinae;* PG 46, 771.

[9] SAN GERÓNIMO, *Epist. 77: Ad Oceanum,* PL 22, 694, 697.

[10] SAN JERÓNIMO, *Epist. 108: Ad Eustoquium,* PL 22, 878.

ción caritativa en su Iglesia de Hipona[11]; y San Paulino de Nola en la suya[12]. Pero no eran casos únicos en el norte de Africa y en Italia. En Roma los papas desplegaban una intensa acción en favor de los pobres y de los enfermos; sobresalió en esta acción San Gregorio Magno (590-604).

En Occidente, durante los siglos de las invasiones, la asistencia hospitalaria no podía tener una organización adecuada, si bien el mismo fenómeno de las invasiones hizo que la Iglesia asumiera como cosa propia la asistencia a los pobres y a los enfermos, dando origen a una magna empresa de *suplencia* en una serie de funciones que, por sí mismas, deberían haber sido competencia de la sociedad civil, tales como el cuidado de los pobres, de los enfermos, de los encarcelados.

Durante la Edad Media, la fundación de un monasterio implicaba siempre la construcción de un edificio anejo o, por lo menos, una sala amplia, destinada a hospedería en la que se atendía a los peregrinos, a los pobres y a los enfermos que llamaban a la puerta. No faltaron casos especiales, como el de San Cesáreo de Arlés, monje y obispo, el cual fundó en el año 512 un hospital junto a su iglesia catedral, donde «les procuró camas, ropa y todo lo necesario, con personas para servirles y curarles»[13]. El propio San Cesáreo de Arlés dispuso que una buena parte de las rentas pertenecientes al monasterio por él fundado para su hermana Cesárea, fueran destinadas para el cuidado de los enfermos, aunque no se dice que este monasterio femenino tuviese ningún hospital a su cuidado.

3. Fraternidades hospitalarias

Desde el siglo X, se inicia en Europa una gran evolución en el terreno hospitalario. Las causas fueron múltiples. Epidemias extendidas por todo el Occidente a causa del contacto con el Oriente próximo, sobre todo en el siglo XI, obligó a la creación de muchos hospitales. El desarrollo demográfico, la aglomeración en las

[11] SAN AGUSTÍN, *Serm. 355*, 2: PL 39, 157.
[12] SAN PAULINO DE NOLA, *Poëma XX*, PL 61, 555.
[13] HVR I, 415.

ciudades, la incipiente organización de la industria y el comercio, incrementaron en todas partes la preocupación por los pobres vergonzantes, los enfermos y los inválidos. Las Cruzadas que dieron a conocer en Occidente la buena organización hospitalaria de los bizantinos, estimuló la fundación de centros semejantes para la atención de los enfermos. La preocupación por los peregrinos que a millares acudían a Tierra Santa desde la conquista de Jerusalén por los Cruzados, obligó a crear allí Hermandades hospitalarias, algunas de las cuales se convertirán posteriormente en Ordenes Militares.

Pero hay una motivación mucho más profunda que explica esta creciente preocupación por los pobres y los enfermos. El detonante estuvo en la nueva espiritualidad creada por la Reforma Gregoriana. Consecuencia muy importante de esta reforma eclesial fue el redescubrimiento de la Biblia y más concretamente del Evangelio. Su lectura llevó al redescubrimiento del Cristo pobre. El amor a la Humanidad doliente de Cristo se concretó después en el amor a los pobres y a los débiles. Cristo se identifica con los pobres, con los enfermos. Al visitar o asistir al enfermo, se visita y se asiste al mismo Cristo (Mt 25,31).

Este redescubrimiento de Cristo en el enfermo que sufre, se materializó en la fundación de innumerables *fraternidades hospitalarias.* Los obispos, los nobles, los reyes, los caballeros que regresan de las Cruzadas, los nuevos Municipios, los Gremios de artesanos, los monasterios antiguos y las nuevas Ordenes hospitalarias, rivalizan en la atención a los enfermos. Los Premostratenses estaban obligados por sus propios Estatutos a erigir un hospital al lado de sus monasterios.

Este incremento espectacular de instituciones hospitalarias necesitaba *enfermeras* y *enfermeros,* no sólo en gran cantidad, sino también especializados, que asistiesen a los enfermos. Los hospitales fundados por los monjes y por los Canónigos Regulares, eran atendidos por ellos mismos con la ayuda del personal seglar necesario que, generalmente, estaba constituido por oblatos o donados. Todos los demás hospitales estaban bajo la dirección de los obispos, porque los hospitales eran en la Edad Media *lugares sagrados;* pero la asistencia de los enfermos en estos centros dependientes de los obispos estaba en manos de un personal hospitalario intregado por *Hermanos* y *Hermanas* que vivían en comunidad y hacían los votos de castidad, pobreza y obediencia, más

un cuarto voto de asistir a los enfermos; llevaban también un hábito semejante al de los monjes y monjas. El Concilio de París (1212) estableció que todo el personal asistencial residente en los hospitales tenía que emitir los votos religiosos y conducir un estilo de vida semajante al de los monasterios[14]. Pero esta normativa era exclusiva de las Iglesias de Francia, porque el Concilio IV de Letrán (1215) no la hizo suya[15].

Estas comunidades hospitalarias laicales tenían una organización semejante a la de la vida canonical; y, poco a poco, se convirtieron en verdaderas formas de vida religiosa. Eran comunidades mixtas, bajo la dirección de un prior o de una priora, a los que estaban sometidos los hermanos y hermanas; unos y otras vivían en edificios separados. No obstante, a causa de los abusos, los hermanos fueron suprimidos.

Desde el siglo XII, se multiplicaron por toda Europa estas *Fraternidades Hospitalarias*, calcadas sobre el modelo canonical de las agustinas del *Hôtel Dieu* de París. Solamente en la diócesis de París existían en el siglo XIII más de cincuenta de éstas que se podrían calificar *Congregaciones autónomas*, la mayor parte de las cuales desaparecieron durante la Guerra de los Cien Años (1345).

En esta misma línea están las comunidades de *Beguinas*, aunque tienen unas peculiaridades propias muy marcadas. Fueron las primeras *Comunidades de vida común sin votos*. Empiezan en la primera mitad del siglo XII. Se encuentran al frente de los hospitales erigidos por las ciudades y los gremios de artesanos. Asistían también a los enfermos a domicilio. Aunque estas comunidades de *Beguinas* no estaban bajo la dependencia de las Ordenes monásticas masculinas, entre los monjes buscaron a sus primeros directores espirituales; pero después pasaron a la órbita de la espiritualidad de los Mendicantes. Esto puede explicar el hecho de que muchas de estas comunidades de Beguinas evolucionasen hacia la institución de las Terceras Ordenes[16].

---

14 MANSI, XXII, 835-836.

15 MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, Padua, 1972, pp. 312-313.

16 IMBERT, J., *Les hôpitaux en droit canonique*, París, 1945, pp. 265-286; FONSECA, C. D., *Canoniche e ospedali*, «Atti del primo congresso europeo di Storia ospedaliera», Reggio Emilia, 1962, pp. 482-499; NASSALI ROCCA, E., *Ospedali e canoniche regolari*, «Vita comune del clero nei secoli XI e XII», Milán, 1962, pp. 16-25.

Las esculturas y las vidrieras de las iglesias y catedrales que ilustran las Obras de Misericordia, y, sobre todo, las encantadoras miniaturas del curioso *Libro de la vida activa,* del siglo XV, permiten seguir con todo detalle las ocupaciones de la vida diaria de esas *Hermanas* y *Beguinas* en los hospitales.

La mayor parte de estas *Fraternidades* y comunidades de *Beguinas* adoptaron la Regla de San Agustín como código fundamental, aunque tuvieran cada una de ellas sus propios Estatutos particulares. De ahí que hayan surgido muchas federaciones que acabaron por convertirse en verdaderas Ordenes o Congregaciones religiosas denominadas *Oblatas hospitalarias* o, más generalmente, *Agustinas Hospitalarias,* distinguiéndose unas de otras por la población en que radicaba la Casa madre de la federación: *Agustinas de Damme (Bélgica), Agustinas de Meaux* (Francia), *Agustinas de París, Agustinas de Colonia* [17].

4. Ordenes Hospitalarias

Un movimiento hospitalario, tan generalizado en Occidente desde el siglo XII, no pudo menos de dar origen a nuevas Ordenes religiosas con una finalidad específicamente hospitalaria. Todas las primeras Ordenes Militares tuvieron su origen en la fundación de un hospital para la asistencia de los peregrinos de Tierra Santa. Y aunque después tomará en ellas la prevalencia su condición militar, mantendrán también su componente hospitalaria. Fue el caso de los *Hospitalarios de San Juan de Jerusalén,* los *Templarios,* los *Caballeros de Santiago,* los *Caballeros teutónicos,* etc. Algunas de estas Ordenes Militares, la de San Juan y los Caballeros Teutónicos, establecieron la rama femenina o comunidades de mujeres para el cuidado de sus hospitales, pero no prosperaron porque el Concilio II de Letrán (1139) prohibió que estas mujeres estuvieran al frente de los hospitales.

---

[17] Existen en la actualidad más de cuarenta de estas congregaciones de Agustinas, DIP, 1, 192-235, *Catalogus fratrum totius Ordinis Sancti Augustini,* Roma, 1971; RODRÍGUEZ, L., *Relación de Ordenes y Congregaciones que han adoptado la Regla de San Agustín,* «Casiciaco», 17 (1963), 338-343; 380-383; 418-422; 18 (1964), 67-71.

Entre las Ordenes específicamente hospitalarias, sobresalen los *Hospitalarios del Espíritu Santo* y los *Hospitalarios de San Antonio* o *Antonianos.*

4.1. *Hospitalarios del Espíritu Santo*

En torno al año 1075 fundó Guido de Montpellier en la ciudad de su mismo nombre un hospital que colocó bajo la advocación del Espíritu Santo y al que le dio la Regla de San Agustín. El papa Inocencio III aprueba la Orden en 1198 y la recomienda a todos los obispos y demás autoridades eclesiásticas, concediéndole, por varias bulas que se suceden en los años siguientes, un notable cúmulo de privilegios. Y, no contento con esto, Inocencio III puso bajo su inmediata dirección el hospital de Santa María in Saxia por él fundado en Roma, que será más conocido como Hospital del Espíritu Santo, quedando bajo la personal jurisdicción del papa. De ahí que todos los papas lo hayan considerado como propio[18].

Además de la Regla de San Agustín, tenían sus propios Estatutos redactados probablemente por el propio Guido. Era una verdadera Orden religiosa hospitalaria, aunque, a veces, se ha querido hacer de ella una Orden canonical, e incluso una Orden militar, porque llevaba una cruz sobre el hábito y la capa. Constaba de hermanos y hermanas, que eran religiosos, y oblatos que no eran religiosos propiamente dichos, aunque vivían en los mismos hospitales. Además de los votos de pobreza, castidad y obediencia, emitían un cuarto voto de servir y administrar fielmente los bienes de los pobres y enfermos.

Después de la muerte de Guido, se produjeron algunos cambios en la legislación de la Orden, especialmente por lo que se refiere a la elección y residencia del Superior general. Inocencio III estableció, de acuerdo con los delegados de Montpellier, que el Superior general habría de ser el mismo Superior del Hospital del Espíritu Santo de Santa María in Saxia de Roma. Con el correr del tiempo, hubo diversos intentos por parte de las Casas de

---

[18] ANGELIS, P. de, *Innocenzo III e la fondazione dell'Ospedale di Santo Spirito in Saxia,* Roma, 1948; ID., *L'Ospedale apostolico di Santo Spirito in Saxia nella mente e nel cuore dei Papi,* Roma, 1956.

Francia de separarse del Hospital de Roma. En 1372, el papa Gregorio XI le concedió al Superior de Montpellier la dignidad de gran Maestro, en igualdad con el de Roma, confiándole el gobierno de todas las Casas de la Orden fuera de Italia, aunque, al parecer, la bula de semejante concesión no fue ejecutada. Otros intentos posteriores de separarse de Roma fueron impedidos por los papas, hasta el punto de que Eugenio IV se reservó a sí mismo el nombramiento del Superior general, designando a personas ajenas a la misma Orden, como fue el caso de su propio sobrino Pedro Barbo (1432), el cual lo hizo tan mal que tuvo que ser destituido; reservándose desde entonces (1446) el propio Eugenio IV el cargo hasta su muerte. Nicolás V restituyó el cargo a un miembros de la Orden; y Sixto IV le devolvió a la Orden el derecho de elegir al Superior general (1483).

El papa Paulo III creó en 1547 en Roma el *Monte del Espíritu Santo* para atender a las necesidades materiales del hospital romano. Paulo V lo transformó en el *Banco del Espíritu Santo*, confiándole la dirección del mismo a la propia Orden. En 1870, el Banco cambió por completo la finalidad, aunque conservó el nombre.

La predilección que, desde Inocencio III, le demostraron los papas, fue, en buena medida, causa de su rápida expansión por toda Europa. Muchos hospitales pedían la agregación al de Roma para poder gozar de los mismos privilegios de aquél. Entre las Casas propiamente dichas de la Orden y las agregadas a ella, llegaron a sumar en el momento de su mayor esplendor en el siglo XV, un total de 1.094. Sobresalen por el número de Casas, Francia con 342, Italia con 400, Alemania con 47, Portugal con 30 y España con 187.

A partir del siglo XVI, la Orden entra en decadencia. En Alemania muchas Casas de la Orden abrazaron la reforma protestante. En el siglo XVII, en Francia se intentaba hacer de los Hospitalarios del Espíritu Santo una Orden militar, hasta el punto de que en 1672 fueron agregados a la Orden Militar de San Lázaro, aunque posteriormente el rey revocó la disposición. A pesar de que en el siglo XVII, en España y en Portugal se fundaron bastantes Casas, la Orden fue decayendo cada vez más, hasta que Pío IX, por la bula *Inter plurima* (1847) la suprimió. La Orden, sin embargo, ha sobrevivido en su rama femenina.

En España subsisten aún cuatro Casas, Puerto de Santa María

(Cádiz), Puente la Reina (Navarra), Sangüesa (Navarra) y Sevilla, las cuales constituyen una federación aprobada por la Santa Sede en 1958.

2. *Hospitalarios de San Antonio*

Son conocidos también con el nombre de *Canónigos Regulares de San Agustín de San Antonio de Vienne,* aunque sus orígenes no fueron exactamente canonicales. Su fundación se remonta al año 1095. Cerca de Vienne se halla la pequeña ciudad de Bourg-Saint-Antoine, llamada antiguamente Motte-Saint-Didier, donde existía un monasterio benedictino, filial de la abadía de Montmajour, a la cual habían sido traídos, a finales del siglo XI, las reliquias de San Antonio Abad. De ahí el nombre actual de Bourg-Saint-Antoine.

A causa de un voto hecho por la curación de su hijo Guerín del «fuego sagrado» o «fuego de San Antonio», fundó el noble Gastón un hospital para atender a los enfermos de ese mal, una especie de erisipela que causó estragos en toda Europa desde el siglo X hasta el siglo XVI. Inicialmente, esta comunidad hospitalaria estaba integrada únicamente por laicos provenientes en su totalidad de la nobleza; pero poco a poco fueron admitidas también gentes provenientes de otros estamentos sociales. Conducían una vida casi monástica bajo la dirección de un sacerdote. Para la asistencia de los enfermos se servían de donados y de algunas mujeres. El hospital era conocido como *Casa de la limosna* o simplemente *La limosna,* porque vivían exclusivamente de la cuestación de puerta en puerta, lo cual les ocasionó graves conflictos con el monasterio benedictino allí existente.

Los antonianos experimentaron una gran expansión a lo largo de los siglos XII y XIII, porque eran llamados por los obispos y por los gremios artesanos para que se hicieran cargo de sus hospitales. Fundaron hospitales por toda Europa, especialmente en Francia, Alemania, Italia y España.

La presencia de los antonianos en España fue muy temprana, con la fundación de Cervera (1215), pero pasó un largo período sin ninguna más, hasta la de Lérida (1271). En el siglo XIV se sucedieron con mucha rapidez las fundaciones por Cataluña, Castilla y Andalucía, de modo que a finales del siglo XV, la Orden con-

taba en España con dos Preceptorías y más de 70 hospitales. Desde España pasaron los antonianos a América, especialmente a México, donde fundaron 12 hospitales.

Bonifacio VIII (1297) les dio la Regla de San Agustín, convirtiéndolos en Canónigos Regulares, a fin de evitarles conflictos con los monjes y los clérigos seculares a causa de su carácter laical. Esta reorganización pontificia contribuyó a una mayor expansión en el siglo XIV. A finales del siglo XV, después de un período tan largo de prosperidad, fue necesaria una reforma interna. Los Estatutos aprobados en esta ocasión, dividieron la Orden en 192 preceptorías o provincias. No obstante, los antonianos entraron, con el siglo XVI, en una profunda decadencia provocada por la Reforma luterana en Alemania y por la Reforma calvinista en Suiza y en Francia.

A principios del siglo XVII hubo otro intento de reforma interna (1616). Contra ella se rebelaron las dos preceptorías de España y algunas casas de Francia e Italia. Esto aceleró aún más la decadencia y provocó la intervención del papa Pío VI, el cual decretó la supresión (1787), uniendo los 211 sacerdotes y los 11 conversos que quedaban, a la Orden de Malta, a la cual pasaron también todos los bienes de la Orden extinguida, a excepción de algunas casas de España y de Francia que fueron agregadas a otras Ordenes[19].

---

[19] RUFFINO, I., *Ricerche sulla diffusione dell'Ordine ospedaliere di S. Antonio di Vienne,* «Atti del I congresso Europeo di Storia ospedaliera», Reggio Emilia, 1962, pp. 1087-1105; CHAUMARTIN, H., *L'Abbaye de Sant-Antoine de Viennois et le feu de Saint-Antoine,* Vienne, 1926; CONTRERAS, J. D., *Algunas noticias sobre el Hospital de San Antón de Segovia,* «Est. Segovianos», 1 (1949), 9-19.

8.
Ordenes Militares

Bibliografía

LOMAX, D. W., *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media,* Salamanca, 1976. Es una bibliografía, con 928 títulos, de las Ordenes Militares españolas, pero tiene también una sección dedicada a las Ordenes Militares en general. MAYER, H. H., *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge,* Hannover, 1960; DAILLIEZ, L., *Bibliographie du Temple,* París, 1972; RIGALT y NICOLÁS, B., *Diccionario histórico de las Ordenes de Caballería,* Barcelona, 1858; FELIÚ y QUADRENEY, S., *Diccionario heráldico mundial de las Ordenes de Caballería,* Palma de Mallorca, 1954; PRUTZ, H., *Die geistlichen ritterorden, ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesselschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mitelalters,* Berlín, 1908, reed., 1977; HELYOT, P., *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congregations seculières de l'un et de l'autre sexe,* 8 vols., París, 1714-1719; SEWARD, D., *The Monks of War. The Military Religious Orders,* Londres, 1972; CARDINI, F., *Le crociate tra il mito e la storia,* Roma, 1971; ALPHANDERY, P., *La cristianità e l'ideale di crociata,* Bolonia, 1974; LINAGE CONDE, A., *Ordini militari,* DIP, 5, 1287-1299; ID., *Tipología de la vida monástica en las Ordenes militares,* en «Yermo», 12 (1974), 73-115; COCHERIL, M., *La jurisdiction de Morimond sur les Ordres militaires de la péninsule ibérique,* en «StudMon», 2 (1960), 371-386; ID., *Les ordres militaires cisterciens au Portugal,* Lisboa, 1967; USSIA, M. de, *El Obispo-prior de las Ordenes militares españolas,* Vitoria, 1966; MEERSSEMAN, G. G., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo,* III, Roma, 1977; SASTRE, E., *Votum castitatis coniugalis, votum religiosum,* en «CommpRel» (1977), 248-259 (1978), 50-65 (1979), 46-87. Al tratar de cada Orden Militar, se indicará la bibliografía más representativa.

Derek W. Lomax define así una Orden Militar: «Orden religiosa de la Iglesia Católica dedicada principalmente a la guerra física y violenta contra los enemigos humanos de la Cristiandad»[1]. En efecto, los miembros de las Ordenes Militares son religiosos, porque profesan los votos de castidad, pobreza y obediencia, y están sometidos a una Regla. En la Orden española de Santiago hay también caballeros casados que, en vez de la continencia celibataria, emitirán el voto de castidad conyugal, que hay que considerar verdadero voto religioso como se verá más adelante. Emiten, además, un cuarto voto por el que se obligan a la guerra contra los infieles. Y esto es lo que constituye la novedad de la misión peculiar de esta nueva forma de vida religiosa: la entrega incondicional al oficio de la guerra.

Estos caballeros son *religiosos;* es decir, unos *soldados* que abrazan el seguimiento de Cristo en una consagración radical al ejercicio de la guerra como una manera propia y peculiar de expresar y de vivir su fe cristiana. Esta mixtura de religiosidad y de belicosidad, de *religiosidad guerrera* o de *guerra religiosa* es un producto típicamente medieval, que hubiera sido impensable en la Iglesia antigua, como es impensable en la Iglesia contemporánea; es el símbolo más expresivo y adecuado del espíritu eclesial de un determinado momento de la Edad Media[2].

1. Origen de las Ordenes Militares

Américo Castro[3] revitalizó y popularizó una teoría esbozada a principios del siglo XIX por José Antonio Conde[4], y que Miguel Asín expresó así: «el ribat es el modelo exacto de las Ordenes Militares»[5]. Las Ordenes Militares serían la copia de la institución is-

---

[1] LOMAX D. W., *Las Ordenes Militares,* p. 9.

[2] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia Católica,* II, *Edad Media,* BAC, Madrid, 958, p. 838.

[3] CASTRO, A., *España en su historia,* Buenos Aires, 1948, pp. 189-190.

[4] CONDE, J. A., *Historia de la dominación de los árabes en España,* I, Madrid, 1820, p. 619, nota 1.

[5] ASIN, M., *El Islam cristianizado. Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Marcía,* Madrid, 1931, p. 137; 141.

lámica de los *ribat* del cual deriva el topónimo *rábida* que significa *convento* [6]. Los *ribat* eran una especie de castillos-conventos situados en las fronteras de los reinos cristianos y defendidos por unos *caballeros de la fe* o *monjes islámicos* que hacían voto de consagrarse a la guerra hasta la muerte contra los cristianos[7]. Estos *ribats* o castillos-conventos fueron levantados por los musulmanes, no solamente en la Península Ibérica, sino también, e incluso antes, a lo largo de las fronteras orientales del Imperio bizantino. Esta institución islámica es una consecuencia inmediata de la «guerra santa» predicada por el Corán.

En la evolución del concepto cristiano de la guerra y en la evolución también de la misma ascética, hay elementos suficientes para explicar la aparición de las Ordenes Militares en la Iglesia sin necesidad de acudir al plagio o imitación directa de los *caballeros de la fe* propios del Islam. Antes incluso de la aparición de Mahoma y de la *guerra santa,* ya San Agustín (430) y, sobre todo, San Gregorio Magno (muerto en 604), tienen argumentos de sobra para la declaración de la «guerra santa» y la aparición de unos cristianos entregados profesionalmente a la lucha militar, como modo peculiar de existencia cristiana, en defensa de la fe.

Pero, por otra parte, tampoco hay dificultad en admitir que las Ordenes Militares hayan padecido algunas influencias o hayan incluso imitado a la mencionada institución islámica de los *ribats,* con tal, que se demuestre caso por caso[8]. Habría que repetir aquí todo lo dicho en el primer volumen[9] respecto a la originalidad del monacato cristiano en relación al monacato preexistente en otras religiones.

Teniendo en cuenta los actuales resultados de la investigación sobre este punto, especialmente después de la luminosa obra de C. Erdmann[10], es preciso rebajar en bastantes enteros la conclu-

---

[6] MERCAIS, G., *Ribat,* «Encyclopedie of Islam», III (1936), 1150-1153.

[7] Sobre el Sufismo o monacato islámico y sus posibles derivaciones del monacato cristiano oriental, cf. ASIN, G., *o. c.,* 134-158; BRUNEL, R., *Le monachisme errant dans l'Islam,* París, 1955; LECLERCQ, J., *Le monachisme en Islam et en chrétienté,* «Images de Toumiline» (1965), 1-15.

[8] O'CALLAGHAN, J. F., *The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux,* AnalOCist, XVI (1969), 161-194; XVII (1970), 3-59; 255-292.

[9] HVR I, 35-52.

[10] ERDMANN, C., *Die entstehung des kreuzzugsgedankens,* Stuttgart, 1935.

sión de Américo Castro, según el cual las Ordenes Militares «serían ininteligibles sin el modelo oriental»[11].

1.1. *El antimilitarismo de los primeros cristianos* [12]

Los evangelios transmiten, sin duda, una actitud utópica en favor de la no violencia y presentan a Jesús como un carismático no violento, a pesar de algunas expresiones como: «No he venido a traer la paz, sino la guerra» (Mt 10,34-36), y de algunos gestos simbólicos, como la expulsión de los mercaderes del Templo (Jn 2,13-22). Los cristianos de los tres primeros siglos prefirieron morir por la causa de Jesús a matar por ella, en evidente contraste con las guerras religiosas de exterminio del Antiguo Testamento. Por eso hubo mártires en la Iglesia primitiva.

La cuestión de la guerra y del servicio militar para la guerra no se les presentaba a los cristianos primitivos como algo meramente teórico, sino como algo con consecuencias muy prácticas para su vida de fe. Frente al militarismo belicoso y expansionista del Imperio Romano, entre algunos cristianos se hizo presente, desde el principio, una actitud de radical incompatibilidad entre la profesión de la fe y el enrolamiento en los ejércitos imperiales. La raíz de esta incompatibilidad estaba en la *idolatría* y en la *violencia,* puesto que los soldados se podían ver obligados a prestar culto a los dioses y a tener que derramar sangre, aunque fuese sangre de enemigos. No sólo la idolatría, sino también el derramamiento de sangre se consideraba incompatible con la fe cristiana, pues el Maestro había dicho con claridad: «Vuelve tu espada a la vaina, porque todos los que empuñan la espada, a espada morirán» (Mt 26,52).

Esta actitud cristiana trascendió a las masas paganas. Celso reprochaba este modo de proceder; y exhortaba a los cristianos a servir al emperador, incluso con las armas. Orígenes, en la refutación que hace del *Discurso verdadero,* admite la acusación de Celso; y defiende a los cristianos afirmando que ellos sirven al emperador no con las armas, sino con la oración; él acepta que

---

11 CASTRO, A., *o. c.*, p. 189.

12 ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *La Iglesia de los primeros siglos ante la violencia,* en AA.VV., *Paz y disuasión nuclear,* Madrid, 1988, pp. 35-55.

los paganos presten el servicio de las armas, pero lo rechaza para los cristianos[13].

Tertuliano es el primero en constatar, gozosamente, la presencia de cristianos en los ejércitos imperiales: «Lo hemos llenado todo..., incluso los campamentos militares»[14], aunque, después de su paso al Montanismo, acabará siendo el adversario más furibundo del servicio militar, por considerarlo incompatible con las exigencias de la fe[15]. Esta tradición pacifista o antimilitarista encontró un eco en la praxis cristiana. No fueron pocos los cristianos que sufrieron el martirio por negarse a cumplir con las exigencias diolátricas o por temor a derramar sangre, inherentes al servicio militar imperial[16].

1.2. *Del antimilitarismo a la formación de un ejército cristiano*

Junto o frente a esa tradición antimilitarista, existió, de hecho, el enrolamiento de algunos cristianos en los ejércitos imperiales. Del librito de Tertuliano, *De corona militis,* se deduce con claridad que en la comunidad de Cartago existía una opinión generalizada favorable a la presencia de los cristianos en el ejército o, por lo menos, se admitía su posibilidad como algo normal[17]. Abundan los testimonios que avalan la presencia de cristianos en los ejércitos; hasta se habla de toda una legión compuesta exclusivamente por cristianos[18]. En las persecuciones de Decio, Valeriano y, especialmente, de Diocleciano fueron martirizados muchos soldados cristianos, algunos de los cuales habían alcanzado los grados superiores del ejército[19].

La Iglesia oficial, durante los tres primeros siglos, no tomó posición ni a favor ni en contra del servicio militar. La jerarquía eclesiástica observaba en silencio el progreso que la fe estaba haciendo entre las legiones romanas. El Concilio de Elvira (305),

---

13 ORÍGENES, *Contra Celso,* VIII, 73.

14 TERTULIANO, *Apologeticum,* 37; 42.

15 TERTULIANO, *De idolatría,* 19.

16 EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* VII, 15; TERTULIANO, *De corona militis,* 1.

17 *Ibidem.*

18 La *Legio XII Fulminata Melitensis,* reclutada en Armenia en tiempos de Marco Aurelio (161-180); cf. EUSEBIO, *o. c.,* V, 5,1.

19 EUSEBIO, *o. c.,* VII, 15.

que dio disposiciones bien concretas para todos los oficios desempeñados por los cristianos, no menciona de ninguna manera las obligaciones de los soldados cristianos. Sin embargo, apenas diez años después, el canon tercero del Concilio de Arlés (314) ya toma una actitud decidida en favor del ejército imperial, obligando a los soldados cristianos a servir fielmente al Imperio. Se amenaza con la excomunión a «aquellos que arrojan las armas en tiempo de paz».

La razón de este cambio de actitud hay que explicarla desde el acontecimiento, también repentino, de la conversión de Constantino y de la libertad concedida por él a la Iglesia (313). Además, de la noche a la mañana, Constantino, al grabar sobre el escudo de sus soldados el anagrama de Cristo, había trocado un *ejército pagano* en un *ejército cristiano.* Quedaba eliminada la objeción proveniente del peligro de idolatría. Desde que Teodosio declaró al Cristianismo como religión oficial del Imperio (380), sus ejércitos se componían exclusivamente de cristianos, porque se eliminó sistemáticamente de ellos a los judíos y a los paganos[20]. Las guerras del emperador cristiano quedaban así elevadas a la categoría de *guerras santas;* y las acciones de los ejércitos cristianos se orientaban necesariamente hacia la *salvación*[21].

Pero quedaba la objeción proveniente de la posibilidad evidente de tener que derramar sangre humana en las guerras. A lo largo del siglo IV, esta objeción se hizo realidad en muchos soldados cristianos, como fue el caso de San Martín de Tours, el cual, al día siguiente de su bautismo (341) pidió la licencia del servicio militar porque «soy soldado de Cristo y no me es lícito combatir». Fue San Agustín quien orientó la solución definitiva a este problema moral, estableciendo una distinción entre la muerte provocada por una persona privada y la provocada en nombre del Estado para la protección de la sociedad: «No se puede matar a ningún hombre, a no ser los soldados o que se desempeñe una función pública. Es decir, que no se haga por sí, sino por los de-

---

[20] *Codex Theodosianus,* XVI, 10, 21; cf. JOANNOU, F: P., *La législation impériale et la christianization de l'Empire romain (311-476),* OrChristAnal, n. 92, Roma, 1972.

[21] FARINA, R., *L'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo,* Zurich, 1966.

[22] SULPICIO SEVERO, *Vita Sancti Martini,* c. 4; PL 20, 162.

más y por la ciudad en virtud del poder legítimo que se ha recibido». El propio San Agustín interpreta los consejos dados por San Juan Bautista a los soldados (Lc 3,14) en el sentido de eliminar toda incompatibilidad entre el servicio militar y la fe cristiana[23].

En este mismo sentido se expresarán después San Máximo de Turín (465)[24], San León Magno (461)[25], y especialmente San Gregorio Magno (604), el cual elogiaba a los príncipes que luchaban por defender y dilatar el Reino de Cristo. Pero San Agustín había dado un paso más cuando, convencido de que, a través de las discusiones teológicas, no era posible atraer a los circuncelliones que estaban cometiendo verdaderas tropelías contra los católicos norteafricanos, pidió al emperador Honorio la intervención del ejército en defensa de la Iglesia, apoyándose en este pasaje de San Lucas: «Sal enseguida a las plazas y calles de la ciudad, y obliga a entrar aquí a los pobres y lisiados, a los ciegos y a los cojos» (Lc 14,21).

Esta actitud benevolente hacia el servicio militar encontró un eco en la liturgia que creó bendiciones para el tiempo de guerra, para los soldados, para las armas y para las bandereas; y en el culto tributado a aquellos santos que habían sido soldados como San Sebastián y San Gerardo. Este culto se inició en la Iglesia Oriental; pero encontró un gran arraigo en la Iglesia Occidental, la cual experimentó la necesidad de bautizar, en cierto modo, la guerra a causa del espíritu eminentemente belicoso de los pueblos germánicos que habían invadido el Imperio Romano de Occidente; y, sobre todo, porque fue preciso dar unos motivos religiosos a las luchas defensivas contra las invasiones de pueblos paganos como los normandos, húngaros, eslavos y musulmanes.

1.3. *Del «cristiano-soldado» al «soldado cristiano»*

Fue a partir de esas «guerras religiosas» contra los invasores paganos cómo el concepto de *militia Christi*, es decir, el combate espiritual, dejó de significar la ascesis cristiana para significar la *Iglesia militante.*

---

23 SAN AGUSTÍN, *Epist. 189*, 4: PL 33, 855.

24 MÁXIMO DE TURÍN, *Hom. 114;* PL 67, 518.

25 LEÓN MAGNO, *Ad Rusticum Narbonensem*, 14; PL 54, 1207.

Efectivamente, el concepto de *militia Christi* era de uso muy antiguo en la Iglesia. Ya en el Antiguo Testamento la vida del hombre sobre la tierra es equiparada al servicio militar (Jb 7,1; 14,14); pero será, sobre todo, San Pablo quien identifique la vida cristiana con la milicia: «Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado» (2 Tim 2,4; cf. 2 Cor 10,3-4). También otros autores neotestamentarios aluden a la vida cristiana como lucha y combate (1 Pe 2,11; St 4,1). Esta terminología militar era de uso frecuente entre los autores cristianos de los primeros siglos cuando se referían a la vida ascética.

Entre todos los cristianos, quien merece de verdad el nombre de asceta y, por tanto, de *soldado de Cristo,* es el mártir, auténtico vencedor en el combate de la fe. Ahora bien, si los monjes son sucesores de los mártires[26], es lógico que el apelativo de *miles Christi,* soldado de Cristo, se haya transferido también del ámbito martirial al ámbito monástico. San Agustín consideraba el monacato como un «milicia espiritual cristiana»[27] y calificaba a los monjes como «soldados de Jesucristo»[28]. El autor de la *Homilia ad monachos,* erróneamente atribuida a San Jerónimo, tildaba de *soldados delicados* a los monjes que no se entregaban con ardor al ideal ascético[29].

En los mismos conceptos de servicio militar se expresaba San Benito, para quien el monje es un soldado que milita bajo una misma Regla y un mismo abad; la abadía es un *ejército fraterno* ordenado para la batalla; y el enemigo de los monjes, como en el caso de los mártires, es el diablo[30]. Después de San Benito, esta terminología será de uso común entre todos los religiosos, especialmente entre los mendicantes y los clérigos regulares.

Del ámbito de la ascética cristiana y especialmetne de la vida monástica, la terminología de *milicia de Cristo, soldado de Cristo,* pasó al ámbito de los ejércitos cristianos, cuya evolución se ha descrito anteriormente. *Soldado cristiano* es ahora el militar que lucha en defensa de los pobres y de la Iglesia. Esta empieza a con-

---

[26] HVR I, 125-132.

[27] San Agustín, *De opere monachorum,* XXV-XXVI.

[28] *Ibidem.*

[29] PL 30, 328.

[30] San Benito, *Regula monachorum,* c. 1; cf. *Prolog.* y cc. 2; 61.

ceder a los soldados estandartes sagrados para que bajo su protección alcancen la victoria. Los sacerdotes iban en pos de estas milicias con sus estandartes sagrados incitando y exhortando a los soldados a luchar con valor.

Esta forma de guerra religiosa es de origen enteramente eclesiástico, y en ella nada tienen que ver los reyes ni los príncipes. Esta idea se desarrolló hasta hacer pensar que cuando se trata de la defensa de la Iglesia, hay que hacer la guerra, la cual, para los combatientes, no solamente es una guerra religiosa, sino una guerra altamente meritoria, hasta el punto de que ya el papa León IV afirmaba que quien muere combatiendo contra los musulmanes es un verdadero mártir que tiene asegurada la gloria. Era la réplica al Corán que afirma que el paraíso está a la sombra de las espadas[31].

Este sentido religioso de la guerra se incrementó con las Cruzadas. En el concepto de *cruzada* han entrado con el correr del tiempo elementos espurios. Pero las Cruzadas auténticas fueron aquellas guerras santas predicadas y puestas bajo la protección del papa, en cuanto jefe supremo de la Iglesia, con el fin de rescatar del dominio de los musulmanes los Santos Lugares de Palestina.

Las peregrinaciones a Tierra Santa, cuyo origen se remonta a los primeros siglos cristianos, fueron toleradas por los musulmanes después de la conquista de Jerusalén en el año 636; pero esta situación cambió radicalmente cuando los fatimitas de Egipto conquistaron Palestina (969). El Califa Al-Hakem dio órdenes al gobernador de Siria de destruir el Santo Sepulcro (1009), de perseguir a los cristianos y de obstaculizar las peregrinaciones. La persecución fue revocada por el mismo Califa Al-Hakem; y su hijo Al-Zahil mandó reconstruir el Santo Sepulcro (1027). Esto fue causa de que las peregrinaciones tomasen nuevo auge en toda Europa. Refiriéndose al año 1033, dice Raul Glaber: «por entonces comenzaron a afluir de todo el mundo muchedumbres innumerables al Sepulcro del Salvador, como nadie hasta entonces hubiera podido esperar; primeramente eran peregrinos de la ínfima plebe; luego, de la clase media; más tarde, los reyes más altos y condes y obispos; finalmente —cosa desusada— mujeres nobilísimas y pobres. Muchos preferían morir antes de retornar a sus tierras»[32]. El

---

[31] *El Corán,* 3, 142; 4, 74; Ed. CORTÉS, J., Barcelona, 1986, pp. 140; 158.

[32] GLABER, R., *Historia sui temporis;* PL 142, 680.

voto y la penitencia impuesta por los confesores, de peregrinar a Tierra Santa se hizo muy frecuente por entonces. La situación de los Santos Lugares empeoró de nuevo, cuando los turcos seljúcidas, convertidos al Islam, expulsan de Palestina a los fatimitas de Egipto y se apoderan de Jerusalén (1078). Esto supuso un verdadero trauma religioso para el Occidente cristiano. En todas partes surge un verdadero clamor por la reconquista de los Santos Lugares. Fue el papa Urbano II quien lanzó la idea de la Cruzada, aunque ya Gregorio VII había querido intervenir, a petición del emperador Miguel VII de Constantinopla. El Papado hizo suyo este movimiento político-religioso-militar de las Cruzadas, que durante dos siglos va a entusiasmar a toda Europa[33].

En este contexto nace una nueva forma de vida religiosa: Las Ordenes Militares.

2. La originalidad religiosa de las Ordenes Militares

Después de la conquista de los Santos Lugares por los ejércitos cruzados, de nuevo se incrementaron, en gran medida, las peregrinaciones. De la necesidad de prestar ayuda a los peregrinos de Tierra Santa, nacieron las primeras Ordenes Militares. Estas son la síntesis de todos los elementos religioso-ascéticos y caballerescos, típicos de la Edad Media.

Las mismas Cruzadas, antes que expediciones militares de conquista, han de ser consideradas como una peregrinación espiritual. Los cristianos medievales desean, ante todo y sobre todo, *salvarse.* Las Cruzadas, con la promesa pontificia de la indulgencia plenaria, eran una especie de seguro colectivo de salvación. Asociando la peregrinación y la penitencia, las Cruzadas constituían una forma privilegiada de imitación de Cristo. Desde esta perspectiva, el éxito material, la liberación del Santo Sepulcro, importaba menos que la propia liberación del pecado. Morir en la Cruzada importaba más que el regreso a casa. Como Cristo, el cruzado debería morir para conquistar la Jerusalén celestial.

---

[33] ALPHANDERY, P.; DUPRONT, A., *La chrétienté et l'idée de croisade, I: Les premiers croisades,* París, 1954; MICHAUD, *Histoire des Croisades,* 7 vols., París, 1924-1929.

Para estos cristianos que arriesgaban su vida en la peregrinación y en la Cruzada, Jerusalén era la encarnación viva de todas sus aspiraciones escatológicas. El símbolo del cielo era Jerusalén. Esta idea tenía ya una tradición bíblico-patrística, a pesar de que algunos Padres, como San Jerónimo, preferían enmarcar este símbolo no en Jerusalén, sino en Roma[34]. Pero en la Edad Media, más que Roma, Jerusalén era considerada como el verdadero centro de la Cristiandad, porque, como decía Pedro el Venerable, el Sepulcro de Cristo en el que éste había triunfado de la muerte, era el corazón del mundo[35]. Las Cruzadas eran, ante todo, una aventura del alma: La cabalgada mística del cristiano hacia la Jerusalén celestial, la marcha hacia Dios, siguiendo las huellas de Cristo[36].

Ahora bien, después de la conquista de Jerusalén por la primera Cruzada (1099), había que asegurar el camino de las peregrinaciones frente al permanente peligro musulmán. Eran necesarias guarniciones militares a través de los caminos de Siria y Palestina. Además, era necesario atender a los peregrinos pobres y enfermos. Algunos, muy pocos, caballeros cristianos accedieron a quedarse en Palestina para este menester y también para asegurar el recién creado reino de Jerusalén; pero no eran suficientes no sólo por su escaso número, sino también porque tenían que preocuparse de sus propios intereses familiares. Era necesaria la presencia de unos caballeros consagrados enteramente a esa urgente tarea. Protección militar y asistencia sanitaria de los peregrinos pobres y enfermos apuntan a la finalidad específica que desde el principio caracterizó a las Ordenes Militares.

San Bernardo, en el *Liber de laude novae militiae*, dedicado a los Templarios, «aquellos soldados pobres de Cristo», define lo que se podría denominar el *carisma* o la *especificidad religiosa* de todas las Ordenes Militares. Su novedad consiste en que se consagran por entero al seguimiento de Cristo, de ese Cristo que vivió, murió y resucitó en Palestina, a través del servicio asistencial y de la protección militar prestados a los peregrinos. Es cierto que cada uno de estos dos elementos por separado no constituían ninguna novedad, porque la asistencia a los pobres y enfermos, inclui-

---

[34] San Jerónimo, *Ep. 77: Ad Principiam;* PL 22, 1092.

[35] Pedro el Venerable, *Sermo II: In laudem Sepulcri Domini,* PL 189, 978.

[36] Herr, F., *El mundo medieval,* Madrid, 1964, pp. 153-162.

dos los peregrinos de los santuarios famosos, como Roma y Santiago, e incluso Palestina, ya existían en la Iglesia; como también existían los caballeros consagrados en una ceremonia litúrgica para la protección de los pobres, las viudas, los huérfanos y la Iglesia en general. Estos *caballeros seculares* se convertirían en *caballeros religiosos* desde el momento mismo en que emitieran la profesión de los votos de pobreza, castidad y obediencia que caracterizaba hasta entonces a las distintas formas de vida religiosa existentes en la Iglesia. Y esto sucedió con la aparición de las Ordenes Militares.

Estos *caballeros religiosos* no son monjes, como tampoco eran monjes los Canónigos Regulares, a pesar de que en las Reglas por las que se regirán, abunden las influencias, e incluso prescripciones literalmente tomadas de las reglas de San Benito o de San Agustín, según los casos, como se verá puntualmente más adelante.

San Bernardo califica a los Templarios de *monjes* y de *soldados*. Esta denominación vale para todos los miembros de las distintas Ordenes Militares, aunque, evidentemente, no se ha de entender aquí el término *monje* en el sentido específicamente jurídico, sino en el sentido más amplio de *religioso*, porque el propio San Bernardo afirma que en los Templarios se conjugan ambas cosas; y ahí está, precisamente, la *novedad* y la *especificidad carismática* de los Templarios y de todas las demás Ordenes Militares: «Casi dudo cómo se hayan de llamar en primer lugar si *monjes* o *soldados*, a no ser que quizá *ambas cosas* sea lo más congruente, porque no les falta ni la mansedumbre del monje ni la fortaleza del soldado»[37]. La finalidad de estos caballeros religiosos es definida por la Regla de Santiago, aunque puede valer también para todos los demás, de este modo: «Toda su intención ha de ser defender la Iglesia de Dios y luchar contra los sarracenos»[38]; lo cual pone de manifiesto la dimensión eclesial del seguimiento de Cristo por parte de las Ordenes Militares a través del ejercicio de las armas.

El valor de estos caballeros-religiosos se hizo proverbial entre

---

[37] SAN BERNARDO, *Liber de laude novae militiae*, c. 3; cf. LECLERCQ, J., *Un document sur les débuts des templiers*, RevHistEccl, LII (1957), 81-91.

[38] Citado por LINAGE CONDE, A., *Tipología de vida monástica en la Ordenes Militares*, Yermo, 12 (1974), p. 102.

los musulmanes. Ellos constituían el núcleo fundamental de los ejércitos cristianos en Oriente y, especialmente, en la Península Ibérica. Para esta finalidad belicosa empleaban la mayor parte de sus cuantiosos bienes materiales. No faltaron, sin embargo, graves abusos no sólo en el ámbito militar, sino, sobre todo, en el religioso; constituyendo en algunas ocasiones un verdadero escándalo para la Cristiandad, especialmente por su avaricia. Pero, en líneas generales, respondieron a la finalidad para la que fueron fundadas, realizando una gran labor, tanto en el campo militar como en el asistencial.

Su gran esplendor coincidió con el siglo XII. Aunque también a lo largo del siglo XIII tendrán ocasión de realizar grandes hazañas militares, sin embargo, sus propias rivalidades internas y los frecuentes recelos de los reyes de Francia, España y Portugal, a causa del gran poderío militar y económico que habían alcanzado, hacen que las Ordenes Militares empiecen su decadencia; pero fue, sobre todo, la nueva espiritualidad pacifista iniciada con San Francisco de Asís, que se expandirá a lo largo del siglo XIII, como un reguero de pólvora, por todo el Occidente cristiano, lo que más influyó en su decadencia. En efecto, San Francisco, al presentarse desarmado para predicar delante del sultán de Egipto, señala una alternativa al espíritu belicoso de la Cristiandad medieval. No se trata de conquistar a los hermanos musulmanes ni a los hermanos herejes con la violencia de las armas, sino con la dulzura del Evangelio de Jesús. Francisco de Asís, el hermano que predica la paz con todos los hombres, con los pájaros, con las fieras y con toda la creación, lanza la más dura crítica evangélica a la violencia institucionalizada de la Cristiandad de su tiempo. Con él empezaba una época nueva en el modo de entender y vivir el Evangelio.

3. Organización interna

Las Ordenes Militares, como todas las demás Ordenes existentes en la Iglesia, están sometidas a una Regla; algunas, como el Temple y los Sanjuanistas, tienen Reglas propias; y otras, como en general las Ordenes Militares españolas, se someterán a una Regla preexistente, como la de San Agustín o la del Cister, pero su carácter específico les obligará a redactar un Estatuto o una

Regla complementaria. Aunque cada Orden Militar tiene sus propias peculiaridades, la organización interna es bastante semejante en todas.

Sus miembros están divididos en varias categorías: Caballeros o hermanos soldados, provenientes generalmente de los estamentos nobiliarios; los sirvientes de armas o escuderos; los capellanes o hermanos sacerdotes, y los sirvientes domésticos o hermanos legos. Solamente las dos primeras categorías se dedicaban al servicio de las armas; los sacerdotes se ocupaban de la asistencia espiritual; y los sirvientes domésticos se encargaban de las tareas de la casa. Se trata de una organización equiparable a la vigente en la sociedad civil que se dividía en *bellatores,* los que luchan; *oratores,* los que rezan, y *laboratores,* los que trabajan.

Emitían los votos de pobreza, castidad y obediencia, y un cuarto voto de servicio perpetuo a la guerra santa. Este voto obligaba a los caballeros a no rehuir jamás el combate, aunque los enemigos fuesen muy superiores en número; hasta tres contra uno, dice la Regla de los Templarios[39]. La obediencia exigía una absoluta sumisión. La pobreza individual era rigurosa; pero las Ordenes en general eran económicamente muy poderosas. Los Templarios llegaron a convertirse en los mayores banqueros de Europa; pero también las demás gozaban de enormes riquezas. La Orden del Temple, y especialmente la Orden de Santiago, admitían como verdaderos miembros a caballeros casados, los cuales, además, de los votos de pobreza y obediencia, hacían solamente voto de castidad conyugal. Estos caballeros casados no estaban obligados a la vida común, sino que vivían con sus propias familias. Sus esposas, en tiempo de guerra, podían vivir en los conventos femeninos, si la Orden tenía la rama femenina, como acaecía generalmente con las Ordenes Militares españolas; sus hijos eran educados por los capellanes de la Orden.

Aunque cada Orden Militar tiene sus propias peculiaridades de estructuración y gobierno, sin embargo todas son bastante semejantes. Son Ordenes centralizadas. Al frente de ellas está un Gran Maestre, elegido de por vida. Las Ordenes Militares internacionales se dividen por lenguas o naciones. Cada lengua o nación se dividía, a su vez, en Bailías, y éstas en Priorados; y cada Priorado en Encomiendas; cada una de éstas estaba gobernada

---

[39] LOMAX; D. W., *Ordenes Militares,* DHEE, 3, 1811..

por un comendador, con funciones semejantes, por lo que a la vida interna de cada comunidad se refiere, a las del prior en los monasterios cistercienses.

El Gran Maestre, elegido por los representantes de cada nación, estaba asesorado por un Consejo de Sabios; pero las decisiones más graves se resolvían en el Capítulo General. En cada fortaleza o encomienda reinaba una disciplina muy rigurosa, como correspondía a militares; las faltas de disciplina eran castigadas severamente, pudiendo llegar, incluso, a la expulsión. Cada semana se reunía el Capítulo local en el que se confesaban públicamente los pecados.

En cuanto a la organización militar, estos caballeros-religiosos tenían los mismos grados y cargos correspondientes a los ejércitos de la época.

Algunas Ordenes Militares agregaron a su organización una rama femenina, especialmente en España. Se trata de una afiliación meramente espiritual; con una adaptación de la Regla masculina, con el hábito y cruz característicos de cada Orden Militar; aunque existía una colaboración muy concreta, como era el caso de que las esposas de los caballeros casados pertenecientes a la Orden, podían permanecer en los conventos femeninos durante el tiempo de campaña militar de sus maridos. Estas religiosas son conocidas, generalmente, con el nombre de *Comendadoras.* En España subsisten las *Comendadoras del Espíritu Santo* con cuatro comunidades (Puerto de Santa María (Cádiz), Sevilla, Puente de la Reina y Sangüesa (Navarra), son conocidas también con el nombre de Hospitalarias del Espíritu Santo, de las que se hizo mención al hablar en un capítulo anterior de las Ordenes Hospitalarias; *Comendadoras del Santo Sepulcro,* con un solo monasterio: Zaragoza, llamadas también *Canónigas Regulares del Santo Sepulcro de Jerusalén; Comendadoras de Santiago,* con tres monasterios: Granada, Toledo y Madrid, *Comendadoras de San Juan de Jerusalén,* con cinco monasterios: Barcelona, Villanueva de Sijena (Huesca), Zamora, Salinas de Añana (Alava) y Gandía (Valencia); *Comendadoras de Calatrava,* con dos monasterios: Burgos y Madrid.

4. Ordenes Militares palestinenses

Sin las peregrinaciones a Tierra Santa y sin las Cruzadas no se explicaría suficientemente el origen de las Ordenes Militares, tanto en su finalidad hospitalaria como en su finalidad guerrera. Como se ha indicado en un capítulo anterior, algunas Ordenes Militares surgen inicialmente con una misión específicamente hospitalaria y asistencial, para atender a los peregrinos pobres y enfermos. Se advierte esto de un modo especial en la primera de todas ellas: los Sanjuanistas.

4.1. *San Juan de Jerusalén*

Tiene su origen mucho antes de la primera cruzada. En 1048, unos caballeros de Amalfi (Italia) fundan en Jerusalén un hospital, puesto bajo la protección de San Juan Bautista para asistir a los peregrinos enfermos. Cuando llegaron los Cruzados, ese hospital estaba dirigido por San Gerardo de Provenza (muerto en 1120): *Godofredo de Bouillon, rey de Jerusalén, lo tomó bajo su* protección, de modo que muchos de sus caballeros se afiliaron a esta hermandad hospitalaria. El papa Pascual II los aprobó (1113) como Orden religiosa bajo la Regla de San Agustín.

Al morir San Gerardo, fue elegido superior de la Orden el caballero Raimundo de Puy, el cual la transformó en una verdadera Orden Militar en 1137, dándole una nueva Regla conforme a su nueva finalidad militar complementaria, que fue readaptada por Rogerio Moulin en 1181. El papa Lucio III aprobó estos cambios (1184). En esta transformación jugó, sin duda, un papel preponderante la Orden de los Templarios fundada en 1119. Su hábito constaba de túnica y capa negras con una cruz blanca de ocho puntas, conocida como Cruz de Malta.

Cuando el movimiento de las Cruzadas fue incapaz de defender los Santos Lugares frente el creciente poderío musulmán de Saladino, los Sanjuanistas tuvieron que pasar a Chipre al caer la última plaza palestinense, San Juan de Acre (1292). En 1303 pasaron a Rodas, después de conquistar esta isla, recibiendo entonces el nombre de *Caballeros de Rodas.* La Orden se expandió ampliamente por Provenza, Auvernia, Francia, Italia, Aragón, Castilla, Portugal, Inglaterra y Alemania. En 1484, cuando comienza

su decadencia definitiva, contaba con 12 bailías, 27 prioratos y 700 encomiendas.

Expulsados de Rodas, al caer la isla en manos de Solimán II en 1522, el emperador Carlos V les concedió la isla de Malta (1530), hasta que Napoleón se la arrebató en 1798; pero todavía son conocidos como *Caballeros de Malta.* En la actualidad, tiene la categoría de Orden Soberana, con representación diplomática ante varios Estados. El Gran Maestre es elegido por los Caballeros, pero debe ser confirmado por la Santa Sede.

Los Sanjuanistas aparecen, por primera vez, en España a principios del siglo XI con la intención de recaudar fondos para el hospital de Jerusalén. Las donaciones españolas fueron muy abundantes, tal como consta en la proliferación de documentos en este sentido desde 1108; de modo que muy pronto construyen un importante patrimonio fundiario por tierras de Cataluña, Aragón, Navarra y Castilla; pero no se conoce el nombre de ningún español afiliado a la Orden hasta 1126, fecha en que aparece un tal Pelayo como primer prior de Castilla. Desde 1140 se conocen los nombres de priores en Aragón y Cataluña; y en Portugal desde 1149. En 1140 y 1156, el Gran Maestre Raimundo vino a España para organizar la Orden y su patrimonio. Su participación en las tareas de la reconquista no se hizo esperar; en 1149 luchan en la ocupación de Tortosa con tanto valor, que el rey Ramón Berenguer IV les cedió el castillo y la villa de Amposta; participan en la conquista de Mallorca (1239). Como recompensa por su lucha en la reconquista, se les concedieron también amplias posesiones en Castilla, como la bailía de Olmos, la encomienda de El Viso y el castillo de Consuegra, donado por Alfonso VIII (1183), que se convirtió en sede principal del priorato de Castilla. Como ya se deja dicho, Carlos V les concedió a los sanjuanistas la isla de Malta (1530), exigiéndoles como censo simbólico un halcón que anualmente habrían de entregar al virrey de Sicilia. España ha dado, a lo largo de los siglos, muchos e ilustres maestres generales de la Orden. García Larragueta hace una enumeración nominal exhaustiva de las encomiendas y de los comendadores de todos los reinos de la Península Ibérica[40].

La reina doña Sancha, esposa de Alfonso II de Aragón, fundó en Villanueva de Sijena (Huesca) el primer convento de la rama

[40] GARCÍA LARRAGUETA, S., *San Juan de Jerusalén,* DHEE, 3, 1817-1820.

femenina, que perduró hasta 1936, año en que fue pasto de las llamas[41].

4.2. *Los Templarios*[42]

En sus orígenes son una Orden estrictamente militar, puesto que como tal, sin referencia alguna a una actividad asistencial, fueron fundados por Hugo de Payens, juntamente con Godofredo de Saint-Aumer y otros siete caballeros. Su nombre deriva de su primera morada en unas dependencias que les cedió en su propio palacio el rey de Jerusalén Balduino II, edificado en el emplazamiento del Templo de Salomón. Inicialmente seguían la Regla de San Agustín, al estilo de los Canónigos Regulares.

Fueron aprobados en el Concilio de Troyes (1128), concediéndoles el papa Eugenio III la cruz roja octogonal sobre túnica y manto blanco. Para ellos escribió San Bernardo una Regla, que, posteriormente, sería ampliada por el patriarca Esteban de Jerusalén[43]. La organización definitiva de la Orden la plasmó el papa Inocencio II en una bula de 1139. Sus sucesores en la silla de San Pedro rivalizaron en conceder privilegios a la Orden del Temple. Pero, lo que más contribuyó a su expansión fue el hecho de que el gran oráculo del siglo que fue San Bernardo, escribiera para los Templarios su precioso librito *En alabanza de la nueva milicia*[44]. De este libro bernardiano se han alimentado los caballeros de todas las Ordenes Militares afiliadas al Cister, como los Templarios, los Teutónicos, los Calatravos, los Alcantarinos, los de Santa María de España y los de Montesa. En este libro se inspiró Raimundo Lulio para componer su *Libro del Orden de Caballería;* y también don Juan Manuel para escribir su *Libro del Caballero e del Escudero.*

---

[41] FUENTES Y PONTE, *Memoria descriptiva del Santuario de Santa María de Sijena,* 3 vols., Lérida, 1890; ARCO, R. del, *El real monasterio de Sijena,* «Bol. Soc. España de Excursiones», 23 (1921), 26-64.

[42] DAILLIEZ, L., *Bibliographie du Temple,* París, 1972.

[43] *Regula militum Templariorum,* en HOLSTENIUS, II, 429-440.

[44] LECLERCQ, J., *Obras completas de San Bernardo,* BAC, II, Madrid, 1955, pp. 853-881.

Las acciones militares de los Templarios se hicieron muy temidas no sólo para los musulmanes, sino también para aquellos príncipes cristianos con los que en más de una ocasión entraron en conflictos. Su valor se hizo proverbial en los campos de batalla, hasta convertirse en los nuevos héroes de los cantares de gesta. Se les llegó a identificar con los célebres caballeros del Grial.

No se conoce la fecha exacta de la entrada de los Templarios en la Península Ibérica; pero tuvo que ser muy poco tiempo después de la fundación de la Orden; por lo menos desde 1127, pues en ese año tomaron parte en la conquista de Daroca, siendo recompensados por Alfonso I el Batallador con la villa de Mallén; y en 1130 el conde de Barcelona, Ramón Berenguer III, les concedía el castillo de Grañana de Cervera. El mismo Ramón Berenguer III profesó como Templario; pero sin abandonar el gobierno de su Condado[45]. Alfonso I el Batallador cedió su corona en favor de las Ordenes del Temple, de San Juan y de los Caballeros del Santo Sepulcro; pero ni sus súbditos de Aragón ni los de Navarra permitieron tal cesión, eligiendo los navarros a García Ramírez, y los aragoneses a Ramiro II el Monje, hermano del rey difunto. Ambos monarcas tuvieron que hacer amplias concesiones a esas tres Ordenes Militares para que renunciazaran a sus pretendidos derechos sobre la corona de Aragón y Navarra. La ayuda de los Templarios en las guerras de la Reconquista española fueron muy valiosas en todos los reinos de la Península Ibérica[46].

Pero llega un momento, en que los Templarios, a fuerza de enriquecerse, pierden el espíritu guerrero primitivo. Ya desde comienzos del siglo XIII los acusaba Inocencio III de cometer graves abusos, muy especialmente de desobediencia a los legados pontificios. Su afán de acumular riquezas les hace olvidar su cometido religioso-militar, convirtiéndose prácticamente en los banqueros de toda Europa. Fue, sobre todo, Felipe IV el Hermoso de Francia quien se empeñó en acabar con la Orden del Temple y lo consiguió. En realidad, el rey francés temía a los más de dos mil Templarios que estaban establecidos en su Reino, porque los con-

---

[45] ODRIOZOLA, C. de, *Ramón Berenguer, Conde de Barcelona,* Barcelona, 1921.

[46] ESTEPA, C., *Templarios,* DHEE, 3, 1825-1828, con enumeración de todas las encomiendas de la Orden en España; AYNETO, J., *Historia de los Templarios en Aragón y Cataluña,* Lérida, 1904.

sideraba una fuerza muy peligrosa ante una posible disensión; pero, sobre todo, aspiraba a apoderarse de sus inmensas riquezas.

Una campaña de desprestigio muy bien orquestada por los turiferarios de Felipe IV el Hermoso, propaló, no sólo por Francia, sino por toda Europa, las más terribles acusaciones, carentes todas de la más elemental veracidad. Al ser elegido el papa Clemente V (1305), antiguo arzobispo de Burdeos, de carácter extremadamente débil, el rey francés logró que se entablara un proceso judicial contra los Templarios. Contra todo derecho, todos los templarios residentes en Francia fueron encarcelados simultáneamente y de improviso; y después de un proceso civil bochornoso, 54 templarios fueron quemados vivos. No se ahorraron los métodos de tortura más brutales para que confesaran sus supuestos crímenes; hasta el propio maestre general, el anciano Jacobo de Molay, ante la saña de sus verdugos se vio obligado a confesar todo lo que quisieron sus acusadores. Es cierto que el papa no tuvo parte alguna en este inicuo procedimiento, porque lo desconocía; pero tampoco tuvo el valor suficiente para enfrentarse a un rey corrupto como Felipe IV que abusaba de su poder frente a unos templarios indefensos.

Fue el proceso más injusto que conocen los siglos, en el que no faltaron ni testigos falsos ni templarios traidores. También es cierto que el papa Clemente V sacó fuerzas de flaqueza para no permitir que los Templarios fueran condenados, a pesar de los esfuerzos del rey, porque ninguna de las acusaciones pudo ser demostrada ante la comisión pontificia nombrada al efecto en el Concilio de Vienne (1311-1312).

No obstante, convencido el papa de que los Templarios, a pesar de su inocencia, ya no podían aportar ningún bien para los fieles, a causa del descrédito general que sobre ellos había caído en toda la Cristiandad, decretó su supresión con la bula *Vox in excelso* (22 de marzo de 1312) con la aprobación del Concilio. Los bienes de la Orden del Temple fueron asignados por el papa a la Orden de los Hospitalarios de San Juan. El papa mandó que se prosiguieran los procesos, parece que con la laudable intención de salvarles la vida. Los principales responsables de la Orden, el gran maestre Jacobo de Molay y el preceptor de Normandía, Godofredo Charney, fueron condenados a cárcel perpetua; pero ante su retractación de las culpas admitidas durante la tortura, y su declaración de inocencia, el rey francés mandó que fuesen quemados

vivos; la mayor parte de los templarios residentes en Francia acabaron sus días en la cárcel.

En la Península Ibérica, la inocencia de los Templarios quedó absolutamente demostrada en los procesos inquisitoriales realizados por los obispos en los diversos reinos a instancias del papa; pero ante el cariz que estaba tomando el proceso en París y en Vienne, los reyes de Navarra y de Aragón confiscaron todos sus bienes en sus respectivos territorios para que no pasasen a dominio de la Iglesia, a pesar de las amonestaciones en contrario del papa. En Castilla se siguió un proceso con toda seriedad. Hubo interrogatorios de Templarios en Alcalá, Medina del Campo y Orense; y en 1310 se convocó un sínodo en Salamanca al que asistieron los obispos de Santiago, Lisboa, Guarda, Tuy, Mondoñedo, Lugo, Astorga, Zamora, Avila, Ciudad Rodrigo y Zaragoza, quedando palmariamente demostrada la inocencia de los Templarios.

En todas las demás naciones sucedió otro tanto. En Inglaterra, el rey Eduardo II estaba convencido de su inocencia, pero ante el temor de que los bienes de los Templarios de su reino pasaran a manos extranjeras, aunque estas manos fueran las de la Iglesia, los confiscó. En Alemania, Italia y Chipre los procesos llevados a cabo concluyeron con la declaración de inocencia.

Los bienes de los Templarios fueron asignados por la bula *Ad providam* (2 mayo 1312) a los Hospitalarios de San Juan con excepción hecha de los de Aragón, Castilla, Mallorca y Portugal, sobre los cuales el papa decidiría más adelante. En Francia, Felipe IV se las arregló para quedarse con la mayor parte del inmenso capital bancario de los Templarios, aunque no consiguió la posesión de los castillos y demás bienes fundiarios que la Orden poseía en sus Reinos. El rey de Aragón fundó con los bienes del Temple, existentes en el reino de Valencia, la Orden de Montesa, en el castillo de ese nombre, con caballeros provenientes de Calatrava; y el resto pasó a los Sanjuanistas. En Castilla, se los dividieron entre la Corona, la alta nobleza y las Ordenes de Santiago, Alcántara, Calatrava y Uclés, con todos los cuales tuvieron que pleitear inútilmente los Sanjuanistas que, por disposición pontificia, eran los legítimos herederos. En Portugal, el rey don Dionís consiguió del papa el permiso para fundar la Orden de Cristo, dotándola con los bienes de la Orden suprimida.

La situación personal de los 4.000 caballeros templarios fue

muy diversa, después de la supresión de la Orden. En Francia, donde había más de 2.000, los procesos por herejía y brujería prosiguieron en manos de jueces manipulados por Felipe IV el Hermoso; un buen número de ellos fueron condenados a ser quemados vivos; pero la mayor parte fueron arrojados a las cárceles y allí murieron poco a poco. En otras partes, quedaron adscritos a sus propios lugares, pero sin libertad, como fue el caso de los Templarios aragoneses. En Castilla se desperdigaron; algunos regresaron a sus familias; y otros entraron en diversas Ordenes Militares.

Este fue el desgraciado fin de una Orden y de unos caballeros que habían luchado con valor en defensa de la Cristiandad. Es cierto que, en el momento de su dramática supresión habían decaído mucho de su espíritu y de su primera finalidad; pero, sin duda, no eran merecedores de semejante tragedia ni en tanto que colectividad ni en cuanto individuos, aunque pudiera haber algunos Templarios personalmente indignos.

Después de la supresión, surgieron muchas leyendas en torno a fabulosos tesoros escondidos por los Templarios y, sobre todo, en torno a ciencias ocultas por ellos aprendidas en Oriente y transmitidas secretamente a personas iniciadas; pero todo ello no pasa de ser precisamente eso, una leyenda[47].

4.3. *Caballeros Teutónicos*

Tienen su origen en el hospital militar fundado por unos caballeros de Bremen y Lübeck en el asedio de la ciudad de San Juan de Acre (1190) durante la tercera Cruzada, para atender a los soldados y peregrinos enfermos de lengua alemana. Fue aprobado por Federico de Suabia que sitiaba la ciudad; él mismo nombró como directores a su capellán Conrado y a su tesorero Burcardo. Después de tomada la ciudad de San Juan de Acre, se llamó *Hospital de los Alemanes en Jerusalén.* El papa Clemente III le concedió la aprobación eclesiástica en 1191, dándole una Regla muy inspirada en la de los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén.

---

[47] BRUGUERA, M., *Historia general de la Militar Orden de los Caballeros del Temple,* Barcelona, 1882; PIQUET, J., *Les banquiers du Moyen Âge. Les Templiers,* París, 1928; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia,* BAC, II, pp. 34-53.

El propio Federico de Suabia la transformó en Orden Militar (1198), asumiendo entonces un carácter más parecido al de los Templarios, y postergando, aunque no olvidando del todo, su origen hospitalario, como se lo recordaba Inocencio III al aprobar esta transformación[48]. El papa Honorio III les concedió todos los privilegios que hasta entonces tenían los Hospitalarios y los Templarios.

Su hábito, al igual que el de los Templarios, constaba de túnica y Capa blancas, pero con cruz negra.

En 1219 tuvieron una brillante actuación en el asedio y conquista de la ciudad de Damieta. Pero fue en Prusia donde más se expandieron, llamados por el duque Conrado de Masovia para la conquista y evangelización de aquella región, siendo gran maestre de la Orden, Hermann de Salza. En la conquista de estos territorios recibieron ayude de la Sacra Milicia de Calatrava dependiente de la abadía cisterciense de Morimond. Como recompensa, Federico II le concedió al gran maestra de la Orden Teutónica el título de príncipe del Imperio: Desde 1309 tenían la sede central en Marienburg.

En 1237 se fusionaron con la Orden Teutónica los Caballeros Portaespadas, que habían sido fundados en 1202 por el obispo Alberto de Riga, con la finalidad de conquistar y evangelizar a los paganos de la región.

En 1222 se funda en España la primera de sus encomiendas: Un hospital en Santa María de Castellanos, junto a la villa de la Mota, a unos 20 kilómetros de Toro (Zamora), por doña Beatriz de Suabia, esposa de Fernando III, después de un viaje exploratorio en 1219 del gran maestre Hermann de Salza. El matrimonio del rey castellano con esta princesa prusiana fue, sin duda, el origen de las relaciones de la Orden de los Teutones con la Península Ibérica; y de la Orden de Calatrava en la conquista y evangelización de la región del Vístula. Por su ayuda en la conquista de Córdoba (1236), Jaén (1243), Carmona (1248) y Sevilla (1248), Fernando III el Santo le concedió a la Orden Teutónica ricas y abundantes posesiones en Andalucía. Los caballeros Teutónicos bautizaban las tierras por ellos conquistadas con el apelativo de

---

[48] «Juxta modum Templariorum in clericis et militibus et ad exemplum Hospitaliorum in pauperibus et infirmis»: PL 214, 525.

Tierra de María, a la que consideraban la *Dama del Universo*[49]. Hasta el siglo XIV, todos los comendadores de la Orden en España fueron alemanes; desde 1355 ya son todos españoles[50].

La reforma protestante tuvo consecuencias fatales para los caballeros Teutónicos. En 1525 el gran maestre Alberto de Brandeburgo se pasó al protestantismo y secularizó los territorios de la Orden; convirtiéndolos en un ducado laico y protestante; pero la mayor parte de los caballeros, descontentos con esa decisión, establecieron su sede primero en Mergentheim (Wurtemberg) y después en Austria, donde ha permanecido hasta hoy la rama católica de la Orden, que fue transformada en Orden Mendicante en 1929. Las encomiendas de España se transformaron en Capellanías bajo la protección de la Santa Sede (1560), con una dotación de 150 ducados para la manutención de los capellanes, los cuales juraban obediencia al gran maestre al tomar posesión de sus cargos. Esta situación perduró hasta finales del siglo XVIII[51].

4.4. *Caballeros del Santo Sepulcro*[52]

Se hizo mención de esta Orden al hablar de los Canónigos Regulares, pues como tal surgió en Jerusalén a raíz de la conquista de la Ciudad Santa en la primera Cruzada. En 1114 el patriarca Arnulfo de Jerusalén obligó a vivir en comunidad bajo la Regla de San Agustín a los canónigos encargados del culto de rito latino en la Basílica del Santo Sepulcro. La nueva Orden fue aprobada por el papa Calixto II (1122). Usaban como hábito una túnica negra con un cinturón de cuero y la cruz patriarcal, de dos traviesas, de color rojo, sobre el pecho; y una cruz roja potenzada, es decir,

---

[49] Quizá pudiera ser éste el motivo por el que aún hoy día se llama Andalucía *La tierra de María.*

[50] DUQUE DE ALBA, *Documentos sobre propiedades de la orden de los Caballeros Teutónicos en España,* «Bol. Real Acad. Histor.», 122 (1948), pp. 17-21; ERRO E IRIGOYEN, C. de, *La Virgen de Castellanos de la Mota del Marqués,* «Zamora Ilustrada», 17 (1881).

[51] FERREIRO ALEMPARTE, J., *Asentamiento y extinción de la Orden teutónica en España,* «Bol. Real Acad. Histor.», 169 (1971), 227-274.

[52] VELA Y QUINTANA, C., *Historia de la real Pontificia y Hospitalario-Militar Orden del Santo Sepulcro,* Madrid, 1883; ORTEGA COSTA DE BALLESTEROS, J. M., *Breve historia de la Orden de Caballería del Santo Sepulcro de Jerusalén,* Sabadell, 1967.

con pequeños travesaños en sus cuatro extremos, sobre el manto. Como Orden canonical se propagó rápidamente por toda Europa, agregándose una rama femenina que aún perdura[53].

Ha sido, en cierto modo, asimilada a las Ordenes Militares por los cuidados que prestaban a los peregrinos; y, sobre todo, desde que, por disposición del papa Inocencio VIII, fue agregada a los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén (1498). A ella perteneció el rey Ramón Berenger IV, y le hizo grandes donaciones[54]. El papa Pío IX la restauró en 1847, y Pío X reservó el maestrazgo al papa.

5. Ordenes Militares españolas

El origen de las Ordenes Militares españolas se apoya en las mismas bases socio-religiosas de las Ordenes Militares de Palestina. Si para éstas no era necesario acudir a la imitación de los *ribats* que guarnecían las fronteras musulmanes con el imperio bizantino, tampoco es preciso acudir a esa imitación de los *ribats* existentes en las fronteras musulmanas de los reinos cristianos de la Península Ibérica. De haber dependido las Ordenes Militares españolas de esa institución musulmana, no se explicaría cómo no se fundaron mucho antes, puesto que la confrontación con los moros existía en España desde muchos siglos antes de la fundación de la primera Orden Militar palestinense.

Sin duda, el detonante de la explosión de la abundante floración de Ordenes Militares españolas fueron las Ordenes Militares fundadas en Palestina con ocasión de las cruzadas. Ese detonante encontró en la Península Ibérica un ambiente muy propicio, porque antes incluso de la fundación de ninguna Orden Militar autóctona, habían penetrado ya en España las Ordenes de San Juan, del Templo y del Santo Sepulcro encontrando un terreno muy apto para su amplia expansión. En España fue también donde se fundó un mayor número de Ordenes Militares, aunque algunas tuvieron escaso arraigo.

---

[53] AYALA, J. G., *Canónigos del Santo Sepulcro en Jerusalén y Calatayud,* Madrid, 1970.

[54] PERAY y MARCH, J. de, *Establecimiento, vicisitudes y significación social de la sagrada Orden Militar del Santo Sepulcro en tierras españolas,* en AA.VV., *Congreso de Genealogía y Heráldica,* VIII, Barcelona, 1929.

Esto se explica fácilmente por la lucha permanente de todos los reinos cristianos con el Islam. España tenía las Cruzadas dentro de sus propias fronteras; y es lógico que, al constatar los benéficos efectos que las Ordenes Militares palestinenses estaban produciendo, no sólo desde el punto de vista de la lucha contra los musulmanes, sino también en la atención prestada a los peregrinos, se pretendiese algo semejante, puesto que lo exigía la Reconquista y también la asistencia a los peregrinos de Santiago de Compostela que en los siglos medios rivalizaba con la misma peregrinación a Tierra Santa; hasta el punto de que Dante llegó a afirmar que peregrino de verdad es el que visita la «Casa del Señor Santiago»[55].

Incluso, respecto a esa conjunción de *monjes* y *guerreros*, que constituye lo específico de las Ordenes Militares, había un buen precedente en España, en aquellos numerosos *monjes repobladores* que afrontaban con valentía los peligros de la cercanía del enemigo musulmán, a medida que avanzaba la reconquista. Aunque ellos no hacían profesión de manejar las armas, sin embargo, en muchas ocasiones se veían obligados a defenderse de las incursiones de los árabes[56].

5.1. *Orden de Calatrava*

En una de sus incursiones militares, Alfonso VII el Emperador había reconquistado la plaza de Calatrava, a orillas del Guadiana (1147), entregándola a los Templarios para su conservación. Pero éstos, ante el empuje de las fuerzas de refresco de los almohades, temerosos de no poder defenderla, se la devolvieron al nuevo rey castellano, Sancho III. Este la ofreció a quien quisiera ocuparla. Ningún caballero aceptó la aventura.

Pero el coraje que les faltó a los caballeros castellanos, lo tuvieron dos sencillos monjes, San Raimundo, abad del monasterio cisterciense de Fitero (Navarra), y su compañero Diego Velázquez, un noble burgalés que, antes de profesar como cisterciense, había manejado las armas contra los moros. Sancho III les donó la

---

[55] DANTE ALIGHIERI, *Vida Nueva*, c. 50; cf. *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1956, p. 694.

[56] HVR I, 491-493.

plaza en 1158. Ante el entusiasmo de los dos monjes, muchos guerreros castellanos se pusieron a sus órdenes, y fue así cómo San Raimundo de Fitero fundó la Orden de Calatrava.

El monasterio de Fitero dependía del monasterio de Escala Dei, y éste, a su vez, estaba afiliado al monasterio de Morimond. De ahí que la nueva Orden de Calatrava dependiera, en cierto modo, del monasterio francés de Morimond. Al morir San Raimundo, en 1163, le sucedió al frente de la Orden Fray García, el cual consiguió del Capítulo General del Cister (1163) la aprobación de la Regla, que al año siguiente fue confirmada por el papa Alejandro III. La Regla de Calatrava, de una austeridad muy rigurosa, fue reformada en 1186 y 1198 con la aprobación definitiva de Inocencio III. Portaban el hábito blanco del Cister con una cruz roja compuesta de cuatro lirios unidos por el tronco.

El abad del monasterio de Morimond visitaba las casas de la Orden y corregía los abusos; pero la Orden era gobernada por el Maestre General, el cual era elegido por el Capítulo General y tenía todos los poderes de cualquier abad del Cister, excepto, claro está, los inherentes a la ordenación sacerdotal.

A pesar del tremendo desastre que para los Caballeros de Calatrava supuso la derrota de Alarcos (1195) en la que perdieron la vida muchos de ellos, y que les obligó a abandonar Calatrava, lograron reponerse pronto, pasando temporalmente al castillo de Salvatierra (Ciudad Real), hasta que trasladaron su sede definitiva a la villa de Dueñas que desde entonces vino a llamarse Calatrava la Nueva[57].

Su desquite de la derrota de Alarcos, se produjo en la batalla de las Navas de Tolosa (1212) en la que colaboraron, en gran medida, al golpe definitivo para borrar la presencia de la morisma en la Península Ibérica. Desde entonces, intervinieron con gran valor en múltiples incursiones militares para la reconquista de Andalucía. En el momento de su máximo esplendor, a finales del siglo XIII, poseía la Orden de Calatrava un centenar de Encomiendas, casi todas en Castilla la Nueva y Andalucía. Calatrava tenía un cierto derecho de vigilancia sobre las Ordenes de Alcántara, Montesa y Avís, lo cual fue ocasión de numerosos recelos y conflictos jurídicos.

---

[57] O'CALLAGHAN, J. F., *Sobre los orígenes de Calatrava la Nueva*, «Hispania», 23 (1963), 3-12.

No faltaron intentos para difundir la Orden de Calatrava fuera de la Península Ibérica: Tierra Santa[58], Marruecos[59] y hasta en Polonia[60]; pero ninguno llegó a buen puerto.

Cuando los Reyes Católicos incorporaron los maestrazgos de las Ordenes Militares a la Corona, Calatrava aceptó los hechos consumados, pero se quedó con la administración (1485), hasta que Inocencio VIII la transfirió también a manos de los reyes; hecho confirmado definitivamente por Adriano VI en 1523. Ya no era el tiempo de las Ordenes Militares. El papa Pablo III permitió a los caballeros calatraveños el matrimonio, sustituyéndoles el voto de celibato por el voto de defender la Inmaculada Concepción de María (1540)[61].

5.2. *Orden de Santiago*

a) *Orígenes.*—Su título oficial es *Caballeros de Santiago de la Espada.* Es la más célebre y la más importante de todas las Ordenes Militares españolas. A esta Orden se le ha querido buscar una larga prehistoria, remontando sus precedentes nada menos que al siglo IX[62], con la pretensión de hacer de ella una Orden más antigua y más venerable que la de Calatrava; pero J. L. Martín que ha confrontado las numerosas opiniones al respecto, se inclina definitivamente por la mayor antigüedad de Calatrava, postergando la fundación de Santiago al reinado de Fernando II de León (1157-1188)[63], y señalando como más aceptable el año 1170.

Aunque la Orden de Santiago no tiene en realidad su origen en cuanto tal, en el afán de proteger a los peregrinos de Santiago

---

58 RUANO, B., *Santiago, Calatrava y Antioquía,* AEM 1 (1964), 549-560.

59 TORRA, D., *Las Ordenes Militares en Marruecos,* Tetuán, 1954.

60 FRIDRYCHOWICZ, R., *Der Ritterorden von Calatrava in Tymaube Mewe,* «Altpreussische Monatsschrift», 27 (1890), 315-320.

61 GUITTON, F., *L'Ordre de Calatrava,* París, 1955; ID., *Calatrava et ses castillos,* París, 1957; MARTÍNEZ VAL, J. M., *La Orden de Calatrava,* Ciudad Real, 1959; LOMAX, D. W., *Algunos estatutos primitivos de la Orden de Calatrava,* «Hispania», 21 (1961), 483-494.

62 RADES Y ANDRADE, F., *Chronica de las tres órdenes de caballería de Santiago, Calatrava y Alcántara en la cual se trata de su origen y sucesos,* Toledo, 1572.

63 MARTÍN, J., *Orígenes de la orden militar de Santiago,* Barcelona, 1974.

de Compostela, como es habitual afirmar[64], no es menos cierto que los Caballeros de Santiago han prestado innumerables servicios a los peregrinos, incluida la defensa armada frente a los bandoleros que los asaltaban en puntos estratégicos del camino[65].

Hacia 1161 trece caballeros se organizaron en una cofradía que se fusionó con los Canónigos Regulares de Loyo (Galicia), que observaban la Regla de San Agustín. El rey leonés Fernando II la convirtió en Orden Militar propiamente dicha bajo la dirección del maestre Pedro Fernández, en 1170, confiándole la defensa de la recién conquistada ciudad de Cáceres; por lo cual fueron conocidos durante algún tiempo como los «freires de Cáceres»; pero tuvieron que abandonar esta ciudad al ser reconquistada por el califa Yusuf en 1174.

Al año siguiente, entró en la Orden como «freire honorario», el arzobispo de Santiago de Compostela, Pedro Gudesteiz, recibiendo éste a cambio al maestre como canónigo de Santiago y a los miembros de la Orden como «vasallos y caballeros del apóstol Santiago, para luchar bajo su bandera para honra de la Iglesia y propagación de la fe»[66].

b) *Regla.*—La Orden de Santiago no se afilió a ninguna Orden monástica ni a los Canónigos Regulares, a pesar de sus estrechos lazos con los Canónigos Regulares de Loyo, y después con los de Santiago de Compostela. Tuvo su Regla propia, al estilo de las Ordenes Militares palestinenses, que les fue aprobada por Alejandro III en 1175[67], y ratificada por Lucio III en 1184[68]. La finalidad de la nueva Orden Militar queda bien definida en la Regla: «Toda su intención es defender la Iglesia de Dios y luchar contra los sarracenos». El Oficio divino es de obligado cumplimiento, incluido el Oficio de la Virgen María, pero en cuanto al

---

64 MARTÍN, J., *Orígenes de la Orden Militar de Santiago,* Barcelona, 1974.

64 LOMAX, D. W., *Las ordenes Militares en la Península Ibérica,* p. 48.

65 LAMBERT, E., *Les Ordres et les confrèries dans l'histoire du pélérinage de Compostelle,* «Anal. du Midi», 55 (1943), 369-403.

66 Texto de concesión del Arzobispo de Santiago de Compostela en LÓPEZ FERREIRO, A., *o. c.,* IV, Santiago de Compostela, 1901, doc. XLV, pp. 114-115.

67 Bula *Benedictus Deus in donis suis;* PL 200, 1024-1030.

68 Texto en MANSILLA, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III (865-1216),* Roma, 1955, doc. 124, pp. 145-151.

tiempo del rezo de Maitines se mitiga respecto a la hora tan temprana habitual entre los monjes.

Con relación a los votos religiosos, la obediencia es exigida en todo su rigor respecto al maestre general y a los comendadores de las respectivas Encomiendas; en cambio, la pobreza y la vida común quedaban condicionadas por el hecho de que los Caballeros de Santiago hicieran voto o no de castidad celibataria. La pobreza de los caballeros casados se limitaba a hacer algunas aportaciones pecuniarias en favor de la Orden, aunque posteriormente, la traducción castellana de la Regla se muestra muy exigente en materia de pobreza, estableciendo el capítulo 30 que los caballeros, tanto los célibes como los casados, no podrán disponer de nada más que de aquello que el maestre o el comendador les den de lo que la Orden o la Encomienda tienen en común. La Regla permite expresamente el matrimonio a quienes quieran contraerlo. Los caballeros casados, desde sus mismos principios, constituyen la mayor originalidad de esta Orden. A éstos se les exige el voto de castidad conyugal con algunas restricciones más severas que las que exigía la moral matrimonial del tiempo.

La bula ya mencionada de Alejandro III, dice expresamente: «El que no sea capaz de practicar la virginidad, que se case, y guarde fidelidad inquebrantable a su esposa»[69]. Los *Establecimientos* o *Constituciones* de la Orden explicitan el voto de castidad: «Cuando los caballeros hacen profesión expresa, emiten tres votos: obediencia, pobreza, castidad conyugal; ... la castidad conyugal ha de ser, que mantengan relaciones solamente con su mujer»[70]. Esta modalidad del voto de castidad fue exclusiva de la Orden de Santiago entre las Ordenes Militares españolas. Pero también tuvo esta modalidad del voto de castidad conyugal la Orden de la Milicia de Santiago de Gascuña y la Milicia de Jesucristo de Parma, aprobadas ambas por Gregorio IX[71].

Las mujeres que querían contraer matrimonio con un Caballero de Santiago tenían que ser advertidas de lo que significaba para ellas el voto de castidad conyugal de su esposo. Durante el

---

[69] LÓPEZ AGURLETA, I., *Bullarium Equestris Ordinis S. Jacobi de Spatha,* Madrid, 1719, p. 14.

[70] *La Regla y Establecimientos de la Caballería de Santiago del espada,* Madrid, 1577, tít. V, c. 2.

[71] VENCHI, I., *Milizia di Gesù Cristo,* DIP 5, 1328-1330; SASTRE, E., *Votum castitatis coniugalis, votum religiosum,* CommpRel. (1977), 248-259.

tiempo en que, por obligación, el caballero tenía que permanecer en el convento o comunidad de la Orden, durante las dos cuaresmas, es decir, durante el tiempo de Adviento y la cuaresma propiamente dicha, también la esposa tenía que retirarse a un monasterio de monjas de la Orden, lo mismo que cuando el marido se hallaba en campaña militar. Las viudas tenían que vivir en casas de monjas de la Orden, a no ser que obtuvieran permiso del gran maestre para casarse de nuevo; de la misma acogida disfrutaban las hijas del matrimonio que no hubieran cumplido aún los quince años. Los hijos varones eran educados por los sacerdotes-capellanes de las distintas Encomiendas.

El papa Inocencio VIII (1486) determinó que el precepto constitucional de la abstención del uso del matrimonio para los caballeros casados en los días determinados, solamente les obligaba bajo pecado venial[72]. Y, al pasar el Maestrazgo de la Orden a la Corona, se interpretó esa disposición como no obligante ni bajo pecado venial siquiera[73].

El Capítulo General, celebrado en Montánchez (1259), prohibió el matrimonio a los caballeros que habían cumplido ya cinco años de hábito sin haberse casado. Disposición que fue confirmada por Alejandro IV[74]. No obstante que los caballeros célibes y los casados gozasen de los mismos privilegios, es un hecho significativo el que el maestre general fuese siempre elegido entre los caballeros no casados, hasta el año 1354, fecha en que fue elegido en el Capítulo General de Ocaña un caballero casado, don Juan García de Padilla. Desde entonces ya fue frecuente la elección de caballeros casados para el cargo supremo de la Orden.

c) *El voto de castidad conyugal, verdadero voto religioso.*— Cabe ahora preguntarse si el voto de castidad conyugal emitido por los Caballeros de Santiago era o no un verdadero voto religioso. Aunque hoy disputan entre sí diversos autores acerca de la posibilidad de que la Iglesia apruebe «conyuges religiosos»[75], el voto de castidad conyugal emitido en la Orden de Santiago, ha de

---

[72] LÓPEZ AGURLETA, I., *o. c.*, p. 430.

[73] MENDO, A., *De Ordinibus Militaribus Disquisitiones Canonicae, Theologicae et Historicae,* Lyon, 1668; Disq. V, Quaest. IV, núm. 72.

[74] LÓPEZ AGURLETA, I., *o. c.*, o. 197.

[75] SASTRE, E., *o. c.*, p. 248.

ser considerado, sin duda, como verdadero voto[76]. Evidentemente no era la manera habitual de entender la vida religiosa, y precisamente por eso le costó tanto a la Orden de Santiago conseguir la aprobación pontificia, aunque la aprobación de los obispos españoles la consiguieron sin mayores problemas. El hecho de que la legislación canónica exija actualmente el voto de castidad perfecta o de celibato, para que, juntamente con los votos de pobreza y obediencia, se pueda hablar de verdadera vida religiosa, no debería ser argumento suficiente para negarle al voto de castidad conyugal de la Orden de Santiago, aprobado por la Santa Sede, la dimensión teológica y concederle solamente la dimensión *jurídica* [77]. En la doctrina de San Agustín habría argumentos suficientes para afirmar la *naturaleza teológica* del voto de castidad conyugal[78]. Esta es la conclusión a que llega E. Sastre[79].

d) *Organización.*—Al frente de la Orden de Santiago está el gran maestre[80], asesorado por un Consejo de trece caballeros. La sede central de la Orden estuvo, desde el principio, en San Marcos de León; pero a finales del siglo XII pasó a Uclés[81]. Cada año se convocaba el Capítulo General, el día de Todos los Santos o en la domínica *laetare* de Adviento. En él se trataban los asuntos de disciplina y de observancia, se informaba de las visitas realizadas a las Encomiendas y se elegía a los visitadores para el año siguiente[82]. El hábito constaba de túnica y capa blancas con una cruz roja formando con tres flores de lis los tres brazos superiores, y el inferior alargado en forma de espada.

---

[76] SASTRE, E., «... cum a legitima auctoritate ecclesiae praedictae religiones approbatae essent, quod non est dubium, nulla controversia existit; et, a fortiori, membra horum ordinum tamquam religiosi considerari debent», *o. c.*, p. 250.

[77] GUTIÉRREZ, A., *Instituta saecularia ut status recognitus perfectionis,* en AA.UU., *Congressus generalis de Statibus Perfectionis,* II, Roma, 1952, p. 236; SASTRE, E., *o. c.*, nota 16, p. 251.

[78] SAN AGUSTÍN, *In psalm. 76;* PL 36, 967.

[79] «Unde doctrinam S. Augustini votum castitatis coniugalis stabile re constat»; SASTRE, E., *o. c.* (1978), p. 61.

[80] SALAZAR Y CASTRO, L., *Los Comendadores de la orden de Santiago,* Madrid, 1949.

[81] QUINTERO ATAURI, P., *Uclés, antigua residencia de la Orden de Santiago,* Madrid, 1940.

[82] LECLERCQ, J., *La vie et la prière des chevaliers de Santiago,* «Liturgica», 2 (1958), 323-365.

e) *Esplendor y decadencia.*—Las heroicidades de los Caballeros de Santiago en la Reconquista fueron incontables; pero donde más alto brillaron, quizá, fuese en la batalla de las Navas de Tolosa (1212), la cual supuso el golpe definitivo al poderío almohade en España; y abrió el camino a las rápidas conquistas de Fernando III el Santo. Gracias a sus continuas victorias sobre la morisma en Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía, los santiaguistas consiguieron formar una especie de pequeño Estado propio entre los montes de Toledo, Sierra Morena y la frontera con Portugal. Lo cual les dio autoridad para intervenir incluso en los asuntos internos de la política de los Reinos de Castilla y de León. Sobre todo en la célebre contienda de los Trastámara, llegando a escindirse la Orden a causa de estas banderías políticas, pero se volvió a reunificar en 1364. En 1492, los Reyes Católicos consiguieron del papa Alejandro VI la administración perpetua del Maestrazgo de la Orden, siéndoles confirmada por Adriano VI en 1523.

A partir de ese momento, la decadencia que ya se advertía anteriormente en la Orden se incrementó. Los reyes concedían el hábito de la Orden a gentes que no tenían el espíritu de la misma, sino como premio por servicios prestados a la Corona. Entre estos personajes célebres cabe destacar a Cortés, Pizarro, Fernández de Córdoba, Quevedo, Velázquez, y tantos otros que lucían muy gustosos la cruz de Santiago sobre su capa, pero sin verse obligados a la observancia de su Regla. Con la desamortización de 1835, la Orden perdió todas sus inmensas riquezas; subsistió malamente hasta que fue suprimida en 1873; y aunque fue restaurada al año siguiente, de nuevo fue suprimida, y ahora definitivamente, en 1931. En la actualidad, está reducida a la categoría de una Orden de mérito, sin finalidad religiosa alguna[83]. Sin embargo, subsisten aún dos comunidades de la rama femenina: las Comendadoras de Madrid y de Toledo.

f) *Expansión fuera de España.*—Los Caballeros de Santiago se extendieron también por Portugal, donde consiguieron y de-

---

[83] VIGNAU, F., *Indice de pruebas de los caballeros que han vestido el hábito de Santiago desde el año 1501 hasta la fecha,* Madrid, 1901.

fendieron contra los ataques musulmanes, el célebre castillo de Abrantes. Los santiaguistas se convirtieron en una provincia dependiente al principio de San Marcos de León (1314), con su propio comendador mayor. Pero el poderío alcanzado por la Orden en Portugal, suscitó los recelos del rey don Dionís, el cual consiguió independizarla, sujetándola fuertemente a la monarquía portuguesa[84].

También en Francia, concretamente en Gascuña, tuvo la Orden de Santiago grandes propiedades, con las que llegó a constituir una Encomienda Mayor[85].

La Orden de Santiago intentó expandirse por toda la cuenca del Mediterráneo: en Italia, donde logró establecer el convento de Mitina (Apulia)[86], en Siria y en Bizancio, pero sin éxito[87].

5.3. *Orden de Alcántara*[88]

Si se demostrase la autenticidad del cronicón descubierto y publicado en Lisboa (1720) por B. de Brito, *Primeira parte da Chronica de Cister, onde se contan as cousas principais desta Ordem e muitas antiguidades do Reino de Portugal,* los orígenes de la Orden de Alcántara se remontarían a 1156; pero la crítica actual, a pesar de que en el pasado fue aceptada su autenticidad, no le concede fiabilidad alguna, hasta el punto de que se considera como una falsificación hecha por el mismo B. de Brito[89]. De mo-

---

[84] LOMAX, D. W., *El rey D. Diniz y la orden de Santiago,* AA.VV., *Congreso luso-español de estudios medievales,* Porto, 1968, p. 151; MARTÍN, J. L.; GARCÍA, A., *La monarquía portuguesa y la Orden de Santiago (170-1195),* AEM, 8 (1972-1973), 463-466.

[85] GUITTON, F., *L'Ordre de Saint Jacques de l'Epée en Gascogne,* Toulon, 1964; ID., *L'Ordre de Santiago,* París, 1972.

[86] JAVIERRE MUR, A. L., *Un contacto de la orden de Santiago con la Puglia en tiempo de Conrado de Suabia,* «Archivio Pugliese», 13 (1960), 3-8.

[87] BENITO RUANO, E., *Balduino II de Constantinopla y la Orden de Santiago: Un proyecto de defensa del imperio latino de Oriente,* «Hispania», 12 (1952), 3-36; ID., *Santiago, Calatrava y Antioquía,* AEM, 1 (1964), 549-560.

[88] TORRES Y TAPIA, A. de, *Crónica de la Orden de Alcántara,* 2 vols., Madrid, 1763.

[89] O'CALLAGHAN, J. F., *The fundation of the Order of Alcantara (1176-1218),* «Catholic Historical review», 47 (1962), 471-488.

do que hay que retrasar la fecha de su fundación hasta, más o menos, 1176.

Los caballeros salmantinos: don Suero Fernández Barrientos y su hermano don Gómez, fundaron la Orden en una fortaleza junto a la ermita de San Julián del Pereiro, cerca de Ciudad Rodrigo (Salamanca). De ahí su nombre inicial de Freires de San Julián del Pereiro. Alfonso VIII de Castilla, al conquistar la ciudad de Trujillo, se la entregó a ellos, cambiando entonces el nombre por el de Caballeros de Trujillo. Pero su nombre definitivo de Orden de Alcántara les vino al serles entregada por los Calatravos la fortaleza y ciudad de Alcántara (Cáceres) en 1218, estableciéndose desde entonces lazos de hermandad entre las dos Ordenes, aunque no se deba hablar de una subordinación propiamente dicha de Alcántara a Calatrava[90]. Como los calatravos, los caballeros alcantarinos observaban la Regla del Cister. La cruz que llevaban sobre la túnica y el manto estaba compuesta por cuatro flores de lis, como la de Calatrava, pero de color verde. La Orden fue confirmada por Alejandro III en 1177, aunque el título de maestre, que caracteriza plenamente a las Ordenes Militares, solamente aparece con don Gómez en 1183[91].

La nueva Orden fue muy favorablemente acogida por Fernando II de León, porque, de este modo, podía suplir la ausencia de la Orden de Santiago que había pasado su sede central a Uclés, bajo la tutela del rey de Castilla. Aunque fue muy benemérita en las luchas de la Reconquista, sobre todo en Extremadura, sin embargo, tuvo siempre unas dimensiones reducidas, no pasó de 37 Encomiendas, divididas en dos Prioratos, Alcántara y Magacela, y tres monasterios de religiosas. Pasó a la jurisdicción de la Corona en tiempos de los Reyes Católicos; y desapareció definitivamente con la desamortización de 1835.

---

[90] MUÑOZ GALLARDO, J. A., *¿Fue la orden de Alcántara filial de la de Calatrava?*, REE, 21 (1965), 247-304; LOMAX, D. E., *Las milicias cistercienses en el reino de León*, «Hispania», 23 (1963), 3-16.

[91] ORTEGA Y COTÉS, J., *Bullarium ordinis militiae de Alcantara olim Sancti Juliani de Pereiro*, Madrid, 1759.

5.4. *Orden de Montesa*[92]

El rey Jaime II de Aragón consiguió del papa Juan XXII, en contra del parecer de su predecesor, Clemente V, que los bienes de la extinguida Orden de los Templarios existentes en el Reino *de Aragón, se entregaran no a los Hospitalarios de San Juan, sino* a otra Orden que le ayudase en la reconquista del reino musulmán de Valencia. El papa lo autorizaba para la fundación de «un nuevo monasterio de la Orden de Calatrava»[93]. Pero, de hecho, aunque profesaron la misma Regla del Cister, no fue un nuevo monasterio de la Orden de Calatrava, sino una nueva Orden, la Orden de Montesa, llamada así por el castillo de Montesa (Valencia) cedido al efecto por el propio Jaime II de Aragón (1319). No obstante, permanecerá siempre muy unida a sus orígenes calatraveños, por lo cual hay quienes la consideran como una prolongación de la misma Orden de Calatrava, aunque jurídicamente sean distintas.

En fidelidad a las intenciones del fundador, la Orden se convirtió en una poderosa ayuda para los reyes de Aragón en la defensa de las fronteras del Reino de Valencia, y en la conquista de la isla de Cerdeña.

En 1201 la Orden de San Jorge de Alfama, que había sido fundada en 1201 por Pedro II de Aragón se fusionó con la Orden de Montesa, siendo aprobada esta fusión por el papa Benedicto XIII, de la rama aviñonesa, en 1400[94].

Se distinguía por la cruz flordelisada, como la de Calatrava, pero de color negro; siendo sustituida por la cruz llana de color rojo, cuando se le unieron los Caballeros de San Jorge de Alfama. Alfonso XIII la modificó de nuevo, dándole la forma actual, superponiendo sobre la antigua cruz de Montesa, de color negro, una cruz plana, sencilla, de color rojo. Montesa pasó a la jurisdicción de la Corona en tiempos de Felipe II (1587).

---

92 SAMPER, H., *Montesa ilustrada,* 2 vol., Valencia, 1669.

93 Bula *Ad fructus uberes,* 10, jul. 1317.

94 YÁÑEZ, D., *Montesa,* DHEE, 3, 1816: con catálogo de los Maestres y Virreyes que rigieron la orden en nombre del rey desde 1587.

5.5. *Monte Gaudio*[95]

El caballero leonés Rodrigo Alvarez, conde de Sarria[96], había ingresado en la Orden de Santiago, pero en 1174 la abandonó al no parecerle suficientemente rígida, sobre todo porque admitía a caballeros casados. Con algunos discípulos fundó una nueva Orden Militar, que pasó a depender directamente del abad del Císter en 1175, aunque en la bula de aprobación concedida por Alejandro III en 1180 no hay referencia alguna a la Regla cisterciense.

El nombre de la Orden, Milicia de Santa María de Monte Gaudio de Jerusalén, proviene de un monte cercano a Jerusalén, llamado Monte Gaudio o *Monte del Gozo,* porque desde él divisaban los peregrinos por primera vez la Ciudad Santa. Posiblemente el nombre se debió a las posesiones que la condesa Sibila, hermana de Balduino IV de Jerusalén, había donado en Palestina a la nueva Orden apenas fundada (1177). No faltan incluso historiadores que consideren que la Orden habría sido fundada precisamente en el mencionado monte cercano a Jerusalén, y trasladada inmediatamente después a Aragón. Pero, de hecho, Monte Gaudio no tuvo jamás algún establecimiento o encomienda en Palestina.

Esta Orden es conocida también con el nombre de Orden del Santo Redentor de Alfambra[97], por haberse unido, en 1188, con un hospital de Teruel de ese nombre fundado por Alfonso II de Aragón con la finalidad de liberar a los cristianos cautivos en manos de los musulmanes. Quizá para no perder las posesiones que la condesa Sibila le había donado en Palestina, la nueva Orden se fusionó, con la anuencia de Celestino III, con los Templarios en 1196, aunque no todos los caballeros aceptaron esta decisión. Las encomiendas que rechazaron esta fusión que fueron fundamentalmente las de Castilla, se declararon independientes bajo el nombre de Orden de Monsfrag[98], pero al poco tiempo se unieron a la

---

[95] Forey, A. J., *The Order of Mountjoy,* «Speculum», 46 (1971), 250-266.

[96] López Ferreiro, A., *Don Rodrigo Alvarez,* «Galicia Histórica», 1 (1902), 337-339.

[97] Albareda, M., *El fuero de Alfambra,* Madrid, 1925.

[98] Ramón y Fernández de Oxea, J., *El castillo de Montfragüe,* «Bol. del Sem. de Estud. de Arte y Aqueolog. de Valladolid», 16 (1950), 23-31.

Orden de Calatrava con la aprobación, tanto del papa como de la Orden Cisterciense (1221), lo que provocó algunos pleitos con los Templarios que reivindicaban para sí todas las posesiones de la antigua Orden de Monte Gaudio.

Después de la supresión de los Templarios (1312), hubo algún intento de restaurar la Orden de Monte Gaudio en Aragón con la finalidad de impedir que los bienes de la Orden suprimida pasaran a manos de los Hospitalarios de San Juan; pero ya se ha visto cómo con esos bienes se fundó la Orden de Montesa.

5.6. *Santa María de España*[99]

Es conocida también con los nombres de Santa María de Cartagena y La Estrella; este último nombre se debió a la estrella de ocho puntas, en cuyo centro figuraba una imagen de María con el Niño en el brazo izquierdo y un ramo en la mano derecha, que constituía el sello de la Orden, y que debió ser, probablemente, también el distintivo bordado sobre el manto. Fue fundada por Alfonso X en 1273 como Orden Militar afiliada al monasterio cisterciense de la Gran Selva (Francia) siendo aceptada en el Capítulo General del Cister en 1273. Es la única Orden Militar española fundada con una específica característica naval.

Tuvo muy escasa expansión, apenas cuatro monasterios o encomiendas; y una duración efímera como Orden independiente, pues en 1280 se unió a la Orden de Santiago.

5.7. *San Jorge de Alfama*[100]

Fundada por los caballeros Juan de Almenara y Martín Vidal, al concederles Pedro II de Aragón las tierras desérticas de Alfama, cerca de Tortosa (Tarragona) (1201), para que levantaran una fortaleza defensiva contra los ataques de los moros.

---

[99] MENÉNDEZ PIDAL, J., *Noticias acerca de la Orden Militar de Santa María de España instituida por Alfonso X*, «Humanidades», 17 (1917), 161-180; ALDEA, Q., *Santa María de España*, DHEE, 3, 1820-1821.

[100] FORT I COGULL, E., *San Jordi d'Alfama, l'Ordre militar catalana*, Barcelona, 1971.

La nueva Orden tomó el nombre de San Jorge de Alfama, en honor del patrón de Cataluña; y se colocó bajo la Regla de San Agustín. Vivió casi dos siglos sin la aprobación pontificia. Esta le fue concedida por el papa Gregorio XI en 1373. Sus caballeros portaban hábito blanco con la cruz roja de San Jorge.

Al carecer de una vida próspera, esta Orden fue unida por el rey Martín I el Humano a la Orden de Montesa, siendo aprobada esta fusión, no sin dificultades, por el papa aviñonés Benedicto XIII en 1400[101].

6. Ordenes Militares portuguesas

Las Ordenes Militares portuguesas tienen unos orígenes semejantes a los que hemos visto para las españolas. Al margen de la presencia de las Ordenes Militares palestinas, como los Sanjuanistas y los Templarios, y de las españolas como Santiago, Alcántara y Calatrava, las propiamente portuguesas son la Orden de Avís y la Orden de Cristo.

6.1. *Avís*

Es conocida también con el apelativo de *Caballeros de Evora*[102]. Los orígenes de esta Orden están todavía muy oscuros. Como dice D. W. Lomax, «los historiadores nacionalistas del siglo XVIII, como Brito, se esforzaron por mostrar que la Orden empezó como una fundación completamente portuguesa, la Orden de Evora, con una independencia total frente a Calatrava, mientras los castellanos intentaron probar que lo que se estableció en Evora fue una colonia de calatravos, dependientes del maestre castellano»[103]. Para probar los propios asertos, se recurrió incluso a las falsificaciones más burdas. La controversia sigue todavía en pie por falta de una documentación suficientemente clarificadora.

---

101 MAS Y GIL, L., *La Orden Militar de San Jorge de Alfama, sus maestres y la Cofradía de Mossen Sant Jordi,* «Hidalguía», 11 (1963), 427-456.

102 SILVA TAROUCA, C. da, *Os origines dos Cavaleiros de Evora,* «A Cidade de Evora», nn. 13-14, Evora, 1947.

103 LOMAX, D. W., *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica,* p. 66.

La versión más fiable, tal como está actualmente la investigación, parece dar la razón a quienes afirman el origen netamente portugués de la Orden de Avís, que habría sido fundada en 1166. Posiblemente desde 1187, pero ciertamente desde que en 1213 el maestre de Calatrava les entregó a los Freires de Evora dos palacios que poseía en esa ciudad, y así se produjo la afiliación de éstos a la Orden española[104]. No obstante estar afiliada a Calatrava, la Orden en Portugal conservó su independencia. Y la separación entre ambas Ordenes se produjo con ocasión de la batalla de Aljubarrota (1285), que culminó una larga serie de rivalidades entre españoles y portugueses.

En sus comienzos, la Orden de Avís, era una cofradía de caballeros de Evora, que se remonta a 1166. Se regían por la Regla de San Benito y se denominaban *Hermanos de la Milicia de Evora,* que desde 1223 tomó el nombre de Orden de Avís. Lo mismo que Calatrava, dependía del monasterio cisterciense francés de Morimond. El distintivo de la Orden de Avís fue, al principio, una simple cruz roja; pero después de su afiliación a Calatrava, adoptaron su cruz a la que añadieron unas pequeñas águilas.

Uno de sus maestres ascendió al trono portugués en 1385, don Juan I, que fundó la dinastía de Avís. Desde entonces, la máxima autoridad de la Orden estuvo en manos de algún miembro de la familia real, con el título de gobernador y administrador de la Orden de Avís, hasta que en 1550 fue incorporada a la Corona[105]. Fue suprimida en 1834, convirtiéndose desde entonces en una Orden meramente honorífica[106].

6.2. *Orden de Cristo*

Fue fundada en 1319 por el rey don Dionís para mantener en estricta dependencia portuguesa los bienes de los Templarios suprimidos por el papa Clemente V, según se ha visto anteriormen-

---

[104] JAVIERRE MUR, A., *La Orden de Calatrava en Portugal,* Madrid, 1952; OLIVEIRA, A. de, *A milizia de Evora e a Ordem de Calatrava,* «Lusitania Sacra», 1 (1956), 51-64.

[105] PERES, D., *Don Joao I,* Lisboa, 1917.

[106] COCHERIL, M., *Les Ordres militaires cisterciens au Portugal,* «Bullet. des Études Portugaises», 28-29 (1967-1968), 11-71.

te. Su distintivo es una cruz roja de brazos iguales, que terminan en forma de yunque. No consiguió una gran expansión. Su más importante encomienda fue la de Tomar[107]. La Historia de esta Orden está íntimamente ligada a su gran maestre, el infante don Enrique el Navegante[108]. Desde el siglo XVI fue incorporada a la corona y quedó convertida en una Orden nobiliaria.

7. Otras Ordenes Militares

A imitación de las grandes Ordenes Militares palestinenses, hispánicas y portuguesas, se fundaron algunas otras que no alcanzaron ni prestigio ni difusión, aunque en lugares muy determinados pudieron desarrollar una buena labor hospitalaria y de defensa de la fe frente a los musulmanes y a los paganos, e incluso frente a los herejes. Hay que citar especialmente:

— *Santo Tomás de Acre,* la única Orden Militar inglesa, fundada en 1191.

— *San Lázaro,* que originariamente había sido una Orden *hospitalaria, especialmente dedicada al cuidado de los enfermos* de lepra; se convirtió en Orden Militar a principios del siglo XIII. Fue suprimida por el papa Clemente VIII en 1603.

— *Milicia de Cristo de Livonia o Portaespada,* fundada en 1202 para proteger la fe de los neoconvertidos y para la asistencia hospitalaria, con la ayuda de Teodorico, abad del monasterio cisterciense de Dünamünde (Estonia) y después obispo. Recibió la aprobación pontificia en 1204, bajo la misma Regla de los Templarios. Tuvo su sede central en Riga. Contribuyó grandemente a la expansión de la cultura latina en Letonia y Estonia. Después de apenas treinta años de existencia, fue absorbida por los Caballeros teutónicos[109].

— *Milicia de la Fe de Jesucristo.* Fue fundada hacia 1218, en el contexto de la Cruzada promulgada por Inocencio III contra

---

107 PIMENTA FERRO, J. M., *A vigairaria de Tomar nos finais do século,* XV, «Do Tempo e da Historia», 4 (1971), 139-151.

108 VIEIRA GUIMARAES, J., *A cruz da Ordem de Cristo nos navios dos descubrimentos portugueses,* Lisboa, 1935; NEMESIO, V., *Vida e obra do Infante D. Enrique,* Lisboa, 1959.

109 BENINGHOVEN, F., *Der Orden der Schwerbrüder. Fratres militiae Christi de Livonia,* Colonia, 1965.

los albigenses (1209) que eran protegidos por el conde Raimundo VI de Toulouse, siendo aprobada por el papa Honorio III en 1221. Para cumplir la normativa del Concilio IV de Letrán que había prohibido la fundación de nuevas Ordenes religiosas, asumieron la Regla de los Templarios; pero no estaban sometidos en modo alguno a éstos. Para marcar las diferencias, llevaban un hábito distinto del templario. La Orden desapareció prácticamente en 1229, al reconciliarse con la Iglesia el conde Aimerico de Monfort. Los caballeros de esta milicia se fusionaron con la Orden de Santiago[110].

— *Milicia de Jesucristo de Parma,* fundada en la ciudad de su nombre en 1223 por el beato Bartolomé de Vicenza, y aprobada por el papa Gregorio IX en 1234. Su finalidad era, según su Regla, aprobada por el mencionado pontífice, «defender la fe católica contra cualquier secta herética, combatiendo virilmente a todos los herejes, es decir, Cátaros, Pobres de Lión, Arnaldistas, Esperonistas y otros bajo cualquier nombre». Como la Orden de Santiago, podía recibir a caballeros casados como miembros de pleno derecho[111].

— *Betlemitas,* fundados por el papa Pío II en 1454, en el contexto del último intento de organizar una cruzada contra los turcos, que el papa quiso llevar a cabo personalmente. Pero ya no estaban los tiempos para cruzadas. Los príncipes cristianos miraban ya a sus intereses nacionales más que al bien general de la Cristiandad occidental. Por eso mismo, la Orden tuvo que ser suprimida muy pronto (1477).

— *Orden de San Esteban,* tuvo su origen en Toscana (1454) en el mismo contexto de hacer frente al terrible peligro que suponían las invasiones de los Turcos por el Mediterráneo[112].

8. Las Ordenes Militares y la cultura

Parece casi un contrasentido plantearse la cuestión de la aportación a la cultura por parte de unos religiosos entregados en

---

[110] MEERSSEMAN, G., *Les milices de Jésus-Christ,* ArchPraed, 23 (1953), 283-239; ID., *Ordo Fraternitatis,* III, Roma, 1977, pp. 1243-1246.

[111] MERSSEMAN, G., *Les milices...,* pp. 295-303.

[112] LINAGE CONDE, A., *Ordini Militari,* DIP, 5, 1295.

cuerpo y alma a la defensa de la fe a través de la lucha armada. Sin duda, los caballeros de todas las Ordenes Militares fueron grandes constructores de castillos, fortalezas militares, hospitales, iglesias y capillas. Pero esto no significa que fuesen creadores de un estilo arquitectónico peculiar, sino que construían conforme al estilo imperante en el momento. Sin duda que hay ejemplos magníficos, grandiosos, de edificios pertencientes a los Templarios, a los Sanjuanistas, y en España abundan mansiones militares, iglesias y hospitales levantados por todas las Ordenes Militares, pero especialmente por los Santiaguistas y los Calatravos. Otro tanto habría que decir respecto de la pintura y escultura. Tampoco tuvieron un estilo propio, pero sus iglesias fueron suntuosamente ornamentadas, como se puede constatar en cualquier historia del arte. Abundan los estudios monográficos sobre esta temática[113].

Evidentemente, unos hombres más habituados a manejar la espada que la pluma, tampoco pudieron dejar a la posteridad muchas obras maestras de literatura. En el género historiográfico abundan las crónicas de las respectivas Ordenes. Esta despreocupación por la producción intelectual y literaria no significa que los miembros de las Ordenes Militares fuesen especialmente incultos y menos aun que odiasen la cultura. Todo lo contrario. En sus comunidades las bibliotecas eran especialmente mimadas, como lo demuestran los catálogos que han llegado hasta nosotros[114].

La Orden de Santiago fue quizá, entre todas las Ordenes Militares, la que más cultivó la literatura. Algunos de sus maestres, como Pedro López de Baeza, fueron los pioneros de toda una tradición española en la que hombres de la milicia han dejado a la posteridad auténticas joyas de literatura militar, política, e incluso de poesía, entre los que sobresalieron don Alvaro de Luna, Jorge Manrique y Rodrigo Manrique, mencionados en todas las historias de la literatura española. No faltaron entre los maestres de Santiago algunos mecenas que patrocinaron a escritores y artistas[115].

---

113 LOMAX, D. W., *o. c.*, pp. 71-109.

114 RUBIÓ, J., *Inventario inédito de l'Ordre del Temple a Catalunya*, «Anuari de l'Institut des estudis Catalans», 1 (1907), 385-407.

115 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, 10 vols., Madrid; 1944-1945.

9. Ordenes para la redención de cautivos

Bibliografía

1. *Trinitarios*

ANTONIO DE LA ASUNCIÓN, *Synopsis bullarii Ordinis Sanctissimae Trinitatis,* Roma, 1912; ID., *Les origines de l'Ordre de la Très Sainte Trinité d'après les documents,* Roma, 1925; BORREGO, J., *La Regla de la Orden de la Santísima Trinidad. Contexto histórico,* Roma-Salamanca, 1973; PARASSOL I PI, P., *Breu compendi critich de la vida del gloriós catalá San Joan de Mata,* Ripoll, 1902; SERRA, J., *San Giovanni di Mata, fondatore dell'Ordine della SS. Trinità,* Vicenza, 1961; MARCHIONNI, P. I., *Note sulla storia delle origini dell'Ordine della SS. Trinità,* Roma, 1973; ROMANO, A., *I Trinitari,* en ESCOBAR, M., *Ordini e Congregazioni religiose,* I, Turín, 1951, pp. 131-156; LINAGE CONDE, A., *Los Trinitarios,* en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* II, 2.º, Madrid, 1982, pp. 125-130; CALIXTO DE LA PROVIDENCIA, *La confrérie de la Très Sainte Trinité et la rédemption des captifs,* París, 1695; PORRES, B., *Trinitarios (en España),* DHEE, 4, pp. 2594-2595.

2. *Mercedarios*

LINAS, J., *Bullarium caelestis ac regalis Ordinis B. M. Virginis de Mercede (1218-1567),* Madrid, 1973; MILLÁN, J., *Documentos de Jaime II de Aragón sobre la Orden de la Merced,* «Estudios», 30-32, Madrid, 1974-1976; PÉREZ, N., *San Pedro Nolasco. Fundador de la Merced,* Barcelona, 1915; PALMA DE MALLORCA, A. de, *La verdadera patria de San Pedro No-*

las, «Analecta Tarraconensia», 31 (1959), 65-80; CLARET, SAN A. M.ª, *L'egoismo vinto, ossia, breve narrazione della vita di S. Pietro Nolasco*, Roma, 1869, *Constitutiones 1272*, «Analecta Mercedaria», II, Roma, 1983; GAVER, N., *Speculum Fratrum* (1450), Ed. G. VÁZQUEZ, Madrid 1928; DEVESA, J., *Pedro Nolasco en los documentos de su tiempo*, «Obra Mercedaria», 142-1668, Barcelona, 1979-1983; GABRIEL TÉLLEZ (TIRSO DE MOLINA), *Historia general de la Orden de Nuestra Señora de la Merced (1121-1267)*, Ed. M. PENEDO REY, Madrid, 1973; ZUMEL, F., *Regula et Constitutiones O. B. M. de Mercede*, Salamanca, 1988; VAQUEZ, G., *Historia de la Orden de la Merced*, Toledo, 1931; ID., *Breve reseña de los conventos de la Orden de la Merced*, Roma, 1932; GAZULLA, F. D., *La Orden de N. S. de la Merced (1218-1317)*, I-II, Valencia, 1985; RUBINO, A., *Lineamenti di spiritualitá mercedaria*, Roma, 1975; PIKAZA, X., *Anunciar la libertad a los cautivos*, Salamanca, 1984; ID., *Camino de liberación. El modelo mercedario*, Estella, 1987; PRONZATO, A., *Mercader de libertad. San Pedro Nolasco*, Salamanca, 1987; CARRAJO RODRÍGUEZ, M., *Ramas femeninas mercedarias*, «Estudios», 26 (1970), 717-744; CANO F., *Historia de la Orden de la Merced Descalza*, Madrid, 1986.

I. *Orden de la Santísima Trinidad*

1. Difícil encuadramiento

No resulta fácil encuadrar la Orden de la Santísima Trinidad dentro de la tipología de las Ordenes religiosas anteriores ni tampoco entre las Ordenes Mendicantes que surgen poco tiempo después de su fundación. Hay autores que enmarcan a los Trinitarios entre los Canónigos Regulares[1] o entre las Ordenes Militares[2]. Y no faltan quienes, y son la mayoría, los coloquen entre los Mendicantes.

En realidad, desde algún punto de vista, todos tienen razón. La tienen quienes los colocan entre los Canónigos Regulares, porque en sus orígenes dependen en buena parte de la espiritualidad y de la disciplina canonical; la tienen quienes los colocan entre las Ordenes Militares, porque, sin duda, San Juan de Mata, su fundador, vivía muy intensamente todo aquel ambiente de derrota de las cruzadas después de la caída de Jerusalén en manos de los mu-

---

1 GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1959, p. 789.
2 CÁNDIDO, L., *I Mendicanti*, Roma, 1983, p. 52.

sulmanes; y tienen razón también quienes los enumeran entre los Mendicantes, porque jurídicamente los Trinitarios son Mendicantes desde el año 1609. Los Trinitarios son todo eso, pero son también algo distinto de todo eso. La Orden de la Santísima Trinidad, en el momento de su fundación, se distinguía de todas las demás Ordenes existentes en la Iglesia.

Esta originalidad que hacía diferentes a los Trinitarios respecto a todas las demás Ordenes religiosas, tenía su punto de partida en una inspiración divina. Por lo menos así lo creía el propio papa Inocencio III, el cual afirmaba en la bula de aprobación de la Regla trinitaria (17 de diciembre de 1198): «Se cree que ha procedido de inspiración divina»[3], y en la bula de reconfirmación de la misma Regla (3 de febrero de 1199): «Obrando con ellos el Señor una señal». La misma idea se halla explícitamente afirmada en la carta que Inocencio III dirige al sultán Miramamolín para recomendar a los dos primeros trinitarios que van a Marruecos en misión de redención de cautivos (8 de marzo de 1199)[4].

2. San Juan de Mata y San Félix de Valois

San Juan de Mata nació en Faucon (Bajos Alpes) en el seno de una noble familia provenzal en 1154. Una vez concluidos en Aix los estudios literarios, empezó a conducir vida eremítica en las cercanías de su propia ciudad natal. Pero no eran aquellos unos tiempos en los que la espiritualidad eremítica cautivase la atención de las gentes como había acaecido en la primera mitad del mismo siglo XII. En la segunda mitad del siglo que había visto la desbordante actividad de San Bernardo (muerto en 1153), la espiritualidad impulsaba a los cristianos más bien hacia el contacto con el mundo. Juan de Mata, «habiendo comprendido el gran bien que hacían a las almas los insignes y doctos teólogos parisinos, enseñando y predicando, decidió emularlos, armándose de doctrina teológica»[5]. Para ello se trasladó a París, donde brillaba con luz propia la teología de los Victorinos.

Una vez concluidos los estudios teológicos, ejerció durante

[3] BORREGO, J., *La Regla de la Orden...*, p. 243.
[4] BORREGO, J., *o. c.*, p. 244.
[5] Citado por ROMANO, A., *I Trinitari*, Escobar, I, p. 133.

algún tiempo la enseñanza, comentando las sentencias de Pedro Lombardo. Ordenado de sacerdote, celebró su primera misa el día 28 de enero de 1193. Y fue entonces cuando el Señor le inspiró la primera idea de la Orden de la Santísima Trinidad mediante una experiencia mística en la que se le presentó el Redentor, tomando de la mano a dos esclavos, uno negro y otro blanco, y mandándole fundar una Orden religiosa para la redención de los cautivos.

Después de haber recolectado una buena cantidad de dinero, se puso en camino hacia el Oriente para realizar la primera redención de cautivos. Y, a su regreso, se estableció en Cerfroid (Aisne) en unos terrenos que le fueron cedidos por la condesa Margarita de Borgoña. Allí se puso bajo la dirección de San Félix de Valois, un ermitaño que estaba al frente de otros tres compañeros, los cuales, una vez conocido el proyecto de San Juan de Mata, se unieron a él para la fundación de la Orden de la Santísima Trinidad.

San Félix de Valois figura como cofundador de la nueva Orden. Era pariente de la condesa Margarita de Borgoña. Su vida se desconoce casi por entero hasta que se junta con San Juan de Mata. Parece que en su juventud había sido discípulo de San Bernardo. Fue en peregrinación a Tierra Santa; al regresar, se ordenó de sacerdote, y, hastiado del mundo, se entregó a la vida eremítica en Cerfroid.

Pronto acudieron nuevas gentes. Fue preciso fundar otros conventos. Antes de la aprobación de la Regla (1198), se habían fundado ya el de Planells y el de Bourg-La Reine. En 1198 se fundó el de Metz y después los de Douai, Huy y Honschote.

La dependencia de varios obispos a la vez, según la diócesis en ques se hallaba cada convento, hacía difícil el gobierno centralizado de la Orden. Por otra parte, aunque habían sido aprobados por el obispo de París, su futuro dependería siempre de la buena o menos buena disposición de cada obispo. La universalidad y la finalidad misma de la Orden exigían una aprobación también universal, es decir, una aprobación proveniente del papa.

San Juan de Mata y San Félix de Valois, hacia el mes de marzo de 1198, se encaminaron a Roma. No resultó fácil convencer a los canonistas romanos de la oportunidad, e incluso necesidad de la nueva Orden, porque no se avenía con la imagen tradicional de los Canónigos Regulares y, menos aún, con la estampa estableci-

da del monje medieval. Se trataba de una Orden con evidentes innovaciones. Su finalidad misionera y social estaba muy lejos de la vida estable y contemplativa del monje; y lejana también del apostolado restringido que los Canónigos Regulares realizaban en sus Colegiatas.

Sin embargo, la Orden de la Santísima Trinidad encajaba en los planes generales que el nuevo papa, Inocencio III (1197-1216), estaba plasmando para la Iglesia universal y, más concretamente, para las Ordenes religiosas. Por eso aceptó complacido bajo su protección a los hermanos y los conventos de la nueva Orden por la bula *Cum a nobis* de 16 de mayo de 1198. Pero esta benévola acogida no significaba la aprobación propiamente dicha de la Orden, aunque la bula sí reconocía el estilo de vida que San Juan de Mata y sus Trinitarios conducían en los conventos ya fundados, puesto que prohibía expresamente cualquier cambio, tanto respecto a la finalidad de la redención de cautivos como a las observancias disciplinares.

Había que estudiar más a fondo la cuestión jurídica, porque la Orden de la Santísima Trinidad no encajaba ni en el *Ordo monasticus,* ni en el *Ordo canonicalis,* ni tampoco en el *Ordo militaris;* y, por lo mismo, implicaba el reconocimiento de un *Ordo religiosus* nuevo. Había que esperar aún un poco. Inocencio III, al despedir a San Juan de Mata y a San Félix de Valois, los recomendó al obispo de París, Odón de Sully, y al abad de San Víctor, Absalón, a quienes ellos habían consultado, antes de ir a Roma, todo lo relativo a la nueva fundación, y a quienes también ahora el papa pedía una mayor información sobre la persona y los propósitos del nuevo fundador religioso, así como de las características de la nueva Orden.

3. La Regla Trinitaria[6]

San Juan de Mata presentó al obispo de París y al abad de San Víctor un esquema de la Regla, y durante unos meses el prelado y el abad, con sus respectivos consejeros y asesorados también por el fundador, redactaron la Regla que el propio San Juan de Mata

---

[6] Borrego, J., *o. c.*, pp. 225-230.

y San Félix de Valois presentaron de nuevo al papa, acompañada de sendas cartas del obispo y del abad, en las que elogiaban a San Juan de Mata y consideraban la nueva Orden de gran utilidad para la Iglesia y para la sociedad. Los asesores curiales de Inocencio III retocaron la Regla en algunos puntos, y el papa le dio su aprobación definitiva mediante la bula *Operante divinae dispositionis*, con fecha 17 de diciembre de 1198.

Con la aprobación pontificia, quedaba inaugurado en la Iglesia un nuevo *Ordo religiosus*, que podía llamarse *Ordo trinitarius*, puesto que se diferenciaba fundamentalmente de todas las formas religiosas anteriores, monásticas, canonicales, hospitalarias y militares. Se abría un camino nuevo en la consecución de la perfección cristiana.

En un tiempo en que el religioso, en cuanto individuo, desaparecía en el anonimato de la comunidad, la Regla trinitaria prescinde de cualquier fórmula uniformadora, para situarse en la perspectiva del Evangelio, con lo cual no hacía sino participar de aquel movimiento de retorno a las fuentes de toda vida cristiana que estaba trabajando a la Iglesia desde la Reforma Gregoriana.

El elemento más característico de la Regla trinitaria consiste en que es la primera en explicitar los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, que desde ahora entrarán en todas las Reglas, empezando por la de San Francisco, hasta que el Derecho Canónico llegará a considerar esa trilogía de votos como elemento constitutivo, que ha de estar presente en la fórmula de la profesión de todos los Institutos religiosos. Otros elementos distintivos de la Regla trinitaria son: la división en tres partes iguales de todos los ingresos que han de ser destinadas, respectivamente, para la redención de cautivos, para los hospitales y para el culto y sostenimiento de la comunidad; los componentes de cada comunidad no debrán sobrepasar el número de siete: tres sacerdotes, tres laicos y el ministro o superior, que ha de ser elegido democráticamente por los religiosos clérigos de la misma comunidad; el domingo se reúne el Capítulo conventual; como signo de humildad, no podrán montar a caballo, que es el medio de transporte de la gente noble, de los *mayores;* sino en asno, que es el medio de transporte de la gente sencilla, es decir, de los *menores;* la Orden de la Santísima Trinidad está centralizada en la persona del ministro general, y en el Capítulo General que se ha de celebrar cada año durante la octava de Pentecostés. La Orden ya se dividió en

provincias en vida de los mismos fundadores; al frente de ellas estaban los ministros provinciales con sus respectivos Capítulos. Todos los Trinitarios están en estrecha dependencia del papa, el cual podrá destinarlos a donde crea conveniente para el bien de la Iglesia, puesto que no están sujetos a ningún voto de estabilidad.

El vestido distintivo de los Trinitarios era la túnica blanca, al estilo de los Canónigos Regulares, con capa negra y una cruz de tramos iguales sobre el pecho: el tramo transversal, de color azul, y el tramo vertical, de color rojo. La tonsura, semejante a la de los Victorinos. También la liturgia estaba tomada en su totalidad de los Victorinos, aunque se permitía abreviar el rezo de las Horas en días de mucho trabajo.

Las Ordenes Mendicantes, especialmente los Franciscanos, tomarán al pie de la letra la mayor parte de estas innovaciones de la Regla de los Trinitarios.

4. Evolución y expansión de la Orden

Con el tiempo fue preciso introducir algunas modificaciones en la Regla. Los Capítulos Generales podían llenar las lagunas e interpretar la Regla, pero no cambiarla sin permiso de la Curia Romana. Después de la muerte de San Félix de Valois (1212) y de San Juan de Mata (1213), el propio Inocencio III concedió algunos cambios en 1215 y en 1216, que después fueron introducidos en la Regla reformada por Honorio III con bula fechada el 9 de febrero de 1217. La reforma honoriana se refería fundamentalmente al incremento indefinido de religiosos para cada comunidad, según las necesidades de la misma; la posibilidad de montar a caballo si había necesidad urgente; comer carne los domingos desde Pascua hasta Adviento y desde Navidad hasta Septuagésima y otros días de fiesta.

A petición de los propios Trinitarios, el papa Urbano IV encargó al obispo de París y a los abades de Santa Genoveva y San Víctor de la misma ciudad de París, la revisión de la Regla. Esta Regla, conocida como *mitigada* fue confirmada y promulgada por Clemente IV con bula del día 7 de diciembre de 1267.

Después de la muerte de los fundadores, la Orden se expandió ampliamente por toda Europa, creando provincias en Francia, Italia, España e Inglaterra, con comunidades muy florecientes,

tanto en la observancia interior como en el apostolado de la redención de cautivos. Este apostolado se hizo especialmente urgente en toda la cuenca del mediterráneo occidental. Con ocasión del Concilio de Vienne (1311), el rey de Aragón decía a los padres conciliares que solamente en Granada había por lo menos 30.000 cautivos cristianos. Hasta la aparición de los Trinitarios la redención de los cristianos cautivos había estado en manos de comerciantes particulares, especialmente judíos, los cuales tenían más facilidades de acceso a los territorios musulmanes.

Los lugares en los que desarrollaban la redención de los cautivos eran especialmente: Hungría, Constantinopla, Túnez, Trípoli, Marruecos, Argelia. En estos dos últimos lugares se encontraba el mayor número de cristianos cautivos. La redención se verificaba, según las posibilidades económicas. Unas veces contribuían a los gastos los familiares de los cautivos, pero en otras ocasiones, dependía enteramente de la Orden; para ello empleaban las enormes sumas de dinero que obtenían de los fieles con ocasión de la predicación de la redención y a través de fuertes donaciones de señoras y señores nobles.

A finales del siglo XVII, el P. Calixto de la Providencia calculaba en más de 900.000 los cautivos rescatados; y en ocho mil millones de francos franceses, de la época, el dinero empleado en el rescate[7]. Entre los cautivos célebres rescatados por los Trinitarios, figura Miguel de Cervantes Saavedra, autor del inmortal *Don Quijote de la Mancha.*

Para atender a los cristianos liberados de la esclavitud, frecuentemente en malas condiciones de salud, los Trinitarios crearon en los puertos más importantes del Mediterráneo algunos hospitales, pero también los crearon en las ciudades del interior para toda clase de enfermos, porque la Regla imponía dedicar parte de los ingresos para las obras de misericordia. El más célebre de todos ellos fue, sin duda, el de Santo Tomás in Formis, de Roma.

Los Trinitarios se hicieron muy populares en España desde sus mismos orígenes a causa de la frecuencia con que los cristianos caían cautivos en manos de los musulmanes. San Juan de Ma-

---

[7] CALIXTO DE LA PROVIDENCIA, *La Confrérie de la Tres Sainte Trinité et la rédemption des captifs,* París, 1695.

ta vino dos veces a España. La primera vez visitó Cataluña en 1201 a invitación de Pedro II de Aragón, para fundar una casa en Lérida. Entonces hizo un viaje de redención a Valencia, donde se fundaría un convento poco después de la reconquista de la ciudad por Jaime I, el cual le entregó la iglesia de San Bartolomé. En 1206 viajó a Castilla a invitación del arzobispo de Toledo, don Martín, el cual le donó en esta ciudad el hospital de Santa María; después fundó en Segovia con la protección del obispo don Gonzalo[8]. En España fueron célebres los hospitales de Santiago de Compostela, Lérida, Toledo, Segovia, Burgos, Puente la Reina. Casi todos dedicados a la Santísima Trinidad.

La peste negra que diezmó la población de Europa (1348), fue especialmente trágica para las Ordenes religiosas. Los Trinitarios pagaron un tributo muy alto. Cerca de cinco mil quinientos Trinitarios murieron en la epidemia. Esto influyó muy negativamente en la marcha de la Orden, porque durante algún tiempo se descuidaron los estudios y no se atendió a la selección de las vocaciones. No obstante, a lo largo de los siglos XV y XVI, la Orden se recuperó de nuevo, alcanzando su máximo apogeo en el siglo XVIII con más de 850 conventos y hospitales. Pero a partir de ese mismo siglo se inicia una decadencia vertiginosa hasta la casi total extinción en 1870, cuando no quedaban ya nada más que dos conventos en Roma.

5. Reformas Trinitarias

5.1. *Las reformas francesas*

La Orden de la Santísima Trinidad no quedó exenta de la decadencia de la vida religiosa y de la Iglesia, en general, que se va agigantando desde principios del siglo XIV hasta el Concilio de Trento. Los primeros intentos de Reforma de los Trinitarios se dieron en Francia, en Pontoise. Tuvo como iniciadores a dos ermitaños, Julián de Nantouville y Claudio Allolph, a los cuales se les juntaron muy pronto otros doce. Se dirigieron a Roma y consiguieron del papa Gregorio XIII (1578) el permiso para vestir el hábito trinitario, y transformar su eremitorio en un convento de la

[8] LINAGE CONDE, A., *Los Trinitarios...*, pp. 125-130.

Santísima Trinidad. Profesaron en el convento de Cerfroid, y el Ministro General los exhortó a abrazar la Regla mitigada aprobada por Clemente IV (1267). En 1633 consiguieron un vicario general propio; pero poco a poco se vieron obligados a integrarse plenamente en la estructura general de la Orden.

Otros dos Trinitarios franceses, Jerónimo Hélei y Antonio Caffin iniciaron en 1620 en el convento Romano de San Dionisio de Quattro Fontane una nueva Reforma de la Orden, retornando a la observancia de la Regla primitiva que lograron introducir en Provenza y en Italia, pero sin separarse de la obediencia al Ministro general de la Orden.

La Comisión Real para los Regulares, establecida en Francia en 1766, obligó a las tres ramas de Trinitarios a unificarse en una sola entidad que tomó el nombre de Canónigos Regulares de la Santísima Trinidad, a los que se adhirieron los Trinitarios Calzados de Italia; en cambio los Trinitarios españoles y portugueses continuaron empleando el nombre de siempre, pero todos bajo la obediencia del mismo Ministro general.

Los Trinitarios Calzados se fueron extinguiendo paulatinamente a medida que se imponían las leyes de supresión de las Órdenes Religiosas en toda Europa. En Francia, con la Revolución de 1789; en España y Portugal, con la desamortización de 1835; en la Italia peninsular, con las invasiones napoleónicas; en la Italia insular, en cambio, con las leyes de supresión del año 1860. Al morir en 1894 el último Superior general, de los pocos Trinitarios Calzados que aún existían, algunos se secularizaron y los demás pasaron a los Trinitarios Descalzos.

5.2. *Reforma española*

La reforma española estaba llamada, con el tiempo, a ser la continuadora de la tradición originaria de la Orden de la Santísima Trinidad. En el contexto de la reforma de los Regulares decretada en el Concilio de Trento, el Capítulo interprovincial celebrado en Valladolid (1594) dispuso que en cada provincia de España se estableciese un convento en el que se reunieran los Trinitarios deseosos de observar la Regla primitiva en todo su rigor.

Entre los más entusiastas de la Reforma de la Orden estaba San Juan Bautista de la Concepción. Había nacido en Almodóvar del Campo en 1561. Después de realizar los estudios de Teología primero en la universidad de Baeza, y después en Toledo, ingresó en la Orden en 1580, siendo ordenado de sacerdote en 1585. En *1596 fue elegido superior del Convento de Valdepeñas*, designado para la observancia de la Regla primitiva.

Ante las dificultades que encontraba, en la propia Orden, se fue en 1599 a Roma, donde consiguió de Clemente VIII la aprobación oficial para introducir la Reforma conforme a la observancia de la Regla aprobada por Inocencio III en 1198, a la que se le añadieron algunas austeridades como el caminar descalzos.

Después de haber introducido la reforma en siete conventos más, se celebró un Capítulo provincial en 1605, en el que San Juan Bautista de la Concepción fue elegido superior provincial de la provincia reformada.

Paulo V les concedió un Vicario general propio y los agregó a los Mendicantes (1609), autorizándolos, además, a introducir un cuarto voto, el voto de no ambicionar jamás dignidades o prelaturas ni dentro ni fuera de la Orden. Urbano VIII les concedió la autonomía a los Descalzos españoles, permitiéndoles la elección de un Ministro General propio, independiente de los Trinitarios Calzados (1636). Una concesión análoga la decretó Inocencio XI en 1688 para los Trinitarios Calzados españoles, pero la revocó Clemente XI. Desde 1705 no hubo nada más que dos Ministros generales, uno para los Trinitarios Calzados y otro para los Trinitarios Descalzos.

Al morir en 1613, San Juan Bautista de la Concepción había introducido la reforma trinitaria en 18 conventos. La Reforma de los Trinitarios Descalzos continuó con éxito, de modo que en 1614 ya eran dos las provincias reformadas en España; en 1659, otra más; y para esa fecha ya habían logrado expandirse fuera de España, estableciendo un convento en Roma que será cabeza de una floreciente provincia italiana erigida en 1731; dos conventos en Portugal; otro en Ceuta y dos hospitales en Fez y en Tetuán, dando así origen a las misiones trinitarias en Marruecos. A finales del siglo XVII habían fundado conventos y hospitales en Polonia, Austria, Bohemia, Moravia, Ucrania, Lituania, Servia, Rusia y Constantinopla.

Con la Revolución Francesa empezó también el calvario para los Trinitarios Descalzos. Antes de 1783 habían sido suprimidos en Austria por orden del emprador José II; lo cual llevó consigo la supresión de los conventos existentes en otros territorios de influencia austríaca, como Milán, Serbia, Hungría, Bohemia, y parte de Polonia. En 1835, la desamortización suprimió los conventos en España; en 1860, en Italia; en 1865, en Rusia.

En 1870, solamente quedaban dos conventos trinitarios en Roma. De allí partió la llama que, a lo largo de un siglo, ha ido encendiendo nuevas luces por todo el mundo, hasta alcanzar en la actualidad unos 60 conventos, la mayor parte de los cuales se encuentran en Italia y en España.

6. Segunda y Tercera Orden

San Juan de Mata propició la colaboración de los seglares en las obras de misericordia de la Orden, tanto para la redención de cautivos mediante la limosna, como para el cuidado de los enfermos en los hospitales. Muchas fueron las mujeres que colaboraron desinteresadamente, como donadas, en los hospitales. Estas mujeres vivían en comunidad desde el principio, y de entre ellas salieron las primeras monjas de la Segunda Orden.

La primera de todas fue la noble María Panateria, que había donado a San Juan de Mata el convento de Bourg-la-Reine, la cual es mencionada en la primera Bula de Inocencio III (16 de mayo de 1198). Las Trinitarias, como monjas de Clausura, florecieron especialmente en España y Portugal, donde ya en el siglo XVI había más de 400, aunque hasta esa centuria no hubo más conventos de Trinitarias que el de Avingaña, entregado por el Ministro general a doña Constanza, hija de Pedro II de Aragón, donde se instalaron doce monjas. En 1612 surgió, por obra de San Juan Bautista de la Concepción, la reforma de las Trinitarias Descalzas con la fundación de un monasterio en Madrid de donde pasaron después a fundar en Perú y en Chile.

En la actualidad, existen 17 conventos de Trinitarias, de los cuales 14 pertenecen a la antigua observancia y tres son de Trinitarias Descalzas.

Al mismo tiempo que la Segunda Orden, surgió también la Tercera Orden Regular. Desde el tiempo del propio San Juan de

Mata, hay comunidades de Hermanas que forman parte de los conventos trinitarios para la atención de los enfermos en los hospitales. Dependían enteramente del Ministro general de la Orden. Algunas de estas Comunidades de religiosas terciarias Trinitarias perduraron hasta la Revolución Francesa, a pesar de que en el siglo XVI, con la bula *Circa Pastoralis* de Pío, V, la mayor parte tuvieron que encerrarse entre los cuatro muros de la clausura estricta. Pero algunas lograron sobrevivir, merced a la benevolencia de algunos obispos, como instituciones de vida activa: Trinitarias de Valence (1660); Trinitarias de Sevilla (1720); Trinitarias italianas (1762), Trinitarias de Mollarca (1808). En la segunda mitad del siglo XIX surgieron en España casi simultáneamente tres Congregaciones de votos simples: Trinitarias de Valencia (1885), Trinitarias de Madrid (1885), Josefinas Trinitarias de Plasencia (Cáceres) (1886).

II. *Orden de nuestra Señora de la Merced*

1. San Pedro Nolasco, el fundador

Un «piadoso mercader», de nombre Pedro Nolasco, nacido hacia 1180, según algunos biógrafos en un barrio de Barcelona, pero, en opinión de la mayoría de los historiadores, en un pueblecito francés, Mass-Saintes-Puelles, entre Carcasona y Tolosa[9], estaba llamado por Dios a responder a una de las grandes urgencias de la sociedad y de la Iglesia de aquel tiempo. Con ocasión de las frecuentes guerras entre musulmanes y cristianos, muchos de éstos caían prisioneros y eran llevados a tierras de Africa, como esclavos. La situación material, pero mucho más aún el peligro en que se hallaban muchos de estos cristianos de perder la verdadera fe, laceraba el corazón de este hombre llamado Pedro Nolasco.

Según una venerable tradición mercedaria fue una aparición de la Santísima Virgen la que lo impulsó a invertir todo su entusiasmo, su experiencia comercial y su mismo capital, en la em-

---

[9] PALMA DE MALLORCA, A. de, *La verdadera patria de San Pedro Nolasco,* pp. 65-80.

presa de redimir a los cristianos cautivos. Su decisión de fundar una nueva Orden con esta finalidad fue aprobada por su confesor San Raimundo de Peñafort; y el rey Jaime I le prestó su colaboración, ofreciéndole unas dependencias en el entorno de su misma residencia real.

El 19 de agosto de 1218, Pedro Nolasco, juntamente con trece caballeros, recibió el hábito religioso en la catedral de Barcelona, de manos del obispo de la ciudad, don Berenguer de Palau. Sobre el hábito blanco llevaban el escudo de la Merced, que consta de una corona real, una cruz blanca en campo de gules y las barras de Aragón en campo de oro. Recibió la confirmación pontificia del papa Gregorio IX en 1235. En sus orígenes fue designada con diversos nombres: *Orden de la Limosna de los cautivos; Orden de Santa Eulalia,* a causa de su primera capilla o iglesia dedicada a esta santa; *Orden de la Misericordia de los cautivos;* pero ha prevalecido en los documentos oficiales de la Curia romana y también entre el pueblo, el título de *Orden de la Merced.*

2. Orden Militar, pero no tanto

Los mercedarios surgieron jurídicamente como una Orden Militar, pero no lo era en realidad, porque estos religiosos no tuvieron nunca como finalidad específica el luchar con las armas contra los enemigos de la Cristiandad, al estilo, por ejemplo, de los Templarios. Aunque es cierto que en alguna ocasión, como caballeros que eran, lucharon con las armas contra los enemigos de la fe; pero no constituía esto su verdadera característica. A la inversa, por ejemplo, de los mismos Templarios que, en ocasiones, podían redimir a algunos cristianos cautivos, pero no era ésta su especificidad, sino la lucha armada contra los enemigos de la fe.

No es menos cierto, sin embargo, que estos caballeros mercedarios podían verse expuestos a sacrificar su vida en defensa de la fe; no sólo de su propia fe en tierras de musulmanes, sino en defensa de la fe de los cristianos cautivos. Para lo cual, por un cuarto voto, se comprometían incluso a entregarse ellos como rescate de algún cristiano, cuya fe peligrase en el cautiverio.

3. Regla y organización

Esta nueva Orden se regía por la Regla de San Agustín; pero ya desde el comienzo tuvo sus estatutos o Constituciones propias que fueron puestas por escrito en 1272. Al principio, la mayor parte de sus miembros eran laicos; pero con el correr del tiempo los clérigos fueron muy superiores en número; lo cual supuso un cambio en la dirección suprema de la Orden. Esta era gobernada por un Maestro general vitalicio. Hasta el Capítulo general celebrado en Puig (Valencia) en 1317, en que pasó a manos de un sacerdote, Raimundo Albert, la autoridad suprema había estado siempre en manos de los caballeros laicos. Esta decisión capitular trajo consigo un cisma, porque los caballeros laicos eligieron de entre ellos a otro Maestro general. El papa Juan XXII anuló ambas elecciones y designó al propio Raimundo Albert como Superior general único para toda la Orden, la cual, a partir de ese momento se clericaliza cada vez más. Esta clericalización hizo que los Caballeros laicos acabaran por pasarse a la naciente Orden de Montesa, perdiendo así la Orden de la Merced su condición de Orden Militar. Por disposición de Alejandro VIII (1690), los Mercedarios gozan de los privilegios de todas las Ordenes religiosas y, por confirmación de Benedicto XII (1725), especialmente de los privilegios de las Ordenes Mendicantes.

4. Expansión

La Orden de la Merced, en su etapa de Orden Militar, aunque realizó una gran labor en varias campañas de redención por Argel, Marruecos y Túnez, e intervino en la reconquista de Valencia, Murcia y Sevilla, no conoció una amplia expansión. Sin embargo, cuando murió, en 1249, San Pedro Nolasco, a quien ya se le apellidaba «el cónsul de los cautivos», la Orden estaba perfectamente consolidada, con conventos por Cataluña, Baleares, Aragón, Valencia, Castilla, Navarra, Portugal y Francia. Y desde el momento en que la Orden se convirtió en clerical, experimentó un fuerte impulso expansivo, que se vio frenado muy pronto con la peste negra (1348) que diezmó a toda Europa, causando estragos muy profundos, especialmente en los conventos. Los merce-

darios quedaron tan maltrechos que se llegó a pensar en una fusión con los Trinitarios, afortunadamente ésta no se llevó a cabo, y ambas Ordenes consiguieron llenar los huecos que había producido la peste negra. Un siglo después, empezarán a trabajar con gran entusiasmo en las misiones del mundo americano recién descubierto, fundando conventos y provincias a lo largo del siglo XVI en Santo Domingo, Guatemala, Perú, Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay; y en el siglo XVII en México y Ecuador.

5. Los Mercedarios Descalzos

Surgieron en Madrid en 1603, dentro de aquel contexto de la Reforma tridentina, por iniciativa de Fray Juan del Santísimo Sacramento, como una Recolección de la Orden de la Merced, aprobada por el Capítulo provincial celebrado en Guadalajara en el mismo año; pero formando parte, a todos los efectos, de la misma y única Orden. Sin embargo, en 1621 se separaron para constituir una Orden independiente que prosigue todavía hoy en fidelidad a su espíritu originario[10].

6. Monjas Mercedarias

Las Constituciones de 1272 prevén la ayuda prestada a la Orden masculina por una asociación de Hermanas de la Merced, que, como asociación, parece que surgió en 1261 en Barcelona. Después del Concilio de Trento se convirtieron en monjas de clausura estricta. En la actualidad, constituyen una federación de conventos muy florecientes con una finalidad especialmente educativa. Entre estas hermanas sobresalieron, el principio, Santa María de Cervellón; posteriormente, Santa Natalia de Tolosa, y la célebre beata Mariana de Jesús.

Al constituirse la Orden masculina de los Mercedarios Descalzos, muy pronto apareció también su rama femenina. El primer monasterio de Mercedarias descalzas fue el de Lora del Río (Sevilla) (1617), que se convirtió en foco de expansión por varias ciu-

[10] VAZQUEZ, G., *Breve reseña de los conventos de la Orden de la Merced,* Roma, 1932; CANO, F., *Historia de la Orden de la Merced Descalza,* Madrid, 1986.

dades de Andalucía, aunque sobrepasaron pronto los límites andaluces para extenderse por toda España[11].

7. Espiritualidad[12]

No se entendería la intencionalidad de San Pedro Nolasco al fundar la Orden de la Merced, si se redujera toda su labor apostólica a la mera redención de los cristianos cautivos en manos de los musulmanes. Esa «redención» hay que entenderla, desde la misma materialidad de la letra de las primeras Constituciones de 1272 en una perspectiva mucho más amplia; a saber, preservar el don de la fe de los creyentes en Cristo, porque «del mismo modo que Dios Padre de misericordia y Dios de todo consuelo..., envió a Jesucristo su Hijo a este mundo para visitar a todo el género humano que se hallaba en la tierra esclavo y encadenado en poder del demonio y del infierno..., así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cuyas operaciones no tienen división, ordenaron por su gran misericordia y gran piedad fundar y establecer esta Orden, llamada de la Virgen María de la Merced...»[13].

Cuando San Pedro Nolasco fundó su Orden, el mundo occidental empezaba a caminar por unos derroteros nuevos. Hay que tener en cuenta que es contemporáneo de San Francisco de Asís y de Santo Domingo de Guzmán, que estaban también respondiendo a unos desafíos de la sociedad y de la Iglesia desconocidos hasta entonces. Por eso, con muy buen acierto, el historiador de la Merced, P. Zúmel, ha visto en San Pedro Nolasco a un restaurador de la Iglesia y de la sociedad, formando una trilogía con esos dos santos mencionados:

«La mayor parte de España estaba oprimida, cruelmente ocupada por moros y turcos, de tal forma que el mismo estandarte de la cruz era tratado como cosa despreciable. Pues bien, entonces surgió la Orden de Predicadores, para iluminar la fe de Cristo y para que pudieran enseñarse los caminos verdaderos de la salvación, de tal manera que los hombres no

---

[11] GUEDE, L., *La Merced*, Olivenza, 1966.

[12] RUBINO, A., *Lineamenti di spiritualità mercedaria*, Roma, 1975; PIKAZA, A., *Anunciar la libertad a los cautivos*, Salamanca, 1984; ID., *Camino de liberación. El modelo mercedario*, Estella, 1987.

[13] *Constituciones de 1272, Prólogo.*

acabaran arruinándose a causa de su ignorancia. Cuando el mundo se encontraba lleno del deseo de riquezas, cuando ardía muy por dentro y casi se encontraba poseído ya por el furor de la soberbia, surgió la Orden más humilde del Seráfico Francisco, para abajar la soberbia, templar el ansia de riquezas y dar ejemplo de humildad y de paciencia[14].

Si Domingo de Guzmán ha respondido al reto de la *ignorancia* que se levanta contra la fe; y si Francisco de Asís ha respondido al reto que estaba planteando el *afán de riquezas* de aquellos hombres de comienzos del siglo XIII que amasaban grandes cantidades de dinero con sus transacciones comerciales, San Pedro Nolasco descubrió el gran reto que presentaba al hombre el rechazo del verticalismo feudal anterior y que exigía una *libertad* espiritual y social hasta entonces desconocida por el sistema feudal, que había dominado durante siglos al hombre y a la sociedad y del que la misma Iglesia participaba. El gran descubrimiento de San Pedro Nolasco fue el *ansia de libertad,* que era brutalmente frenada por la esclavitud. El mismo padre Zúmel ha interpretado, en este sentido, los orígenes de la Merced:

«Nació entonces la Orden de los Redentores de Santa María de la Merced..., en primer lugar para instruir a los cristianos cautivos, para confirmarlos en la fe, de tal manera que no desfallecieran. Nació también para liberarlos, aun con riesgo de la vida, de las manos de los moros, dándoles por ello las riquezas y aun la vida»[15].

El hombre del siglo XIII era ya fiero de su libertad. Era un reto, incluso superior al planteado por la ignorancia y el afán de riqueza. La mayor tragedia que se ha abatido sobre la humanidad ha sido siempre la falta de libertad. Cuando esto sucede, el hombre tiene que ser liberado de ese cautiverio. En este sentido, San Pedro Nolasco fue el caballero de *Madama Libertad,* con quien se desposó, lo mismo que Francisco de Asís se desposó con *Madama Pobreza;* o como Domingo de Guzmán que se desposó con *Madama Sabiduría.* Cada uno de ellos respondió a un desafío de su tiempo, según la página del Evangelio que releyó con una fuerza especial por peculiar donación del Espíritu.

Por eso mismo, el carisma de San Pedro Nolasco no concluyó

---

14 ZUMEL, *De initio Ordinis,* p. 13.

15 *Ibidem.*

cuando, por lo menos en parte, se terminó el fenómeno social de los cristianos cautivos en tierra de musulmanes; sino que tiene y tendrá vigencia mientras haya un *cautivo,* de cualquier condición que sea, al que haya que devolverle la *libertad.* Por eso el *carisma mercedario* ha revivido en diferentes épocas con una fuerza especial en todas esas Congregaciones religiosas que, desde el siglo XVI hasta hoy, han surgido en la Iglesia con el mismo impulso de devolver, de comprar, la libertad para quienes carecen de ella, como las Mercedarias Misioneras de Barcelona (1860), Mercedarias de la Caridad (1878), Mercedarias del Niño Jesús (1887), Mercedarias del Divino Maestro (1891), Mercedarias del Santísimo Sacramento (1910), Mercedarias Misioneras de Brasil (1938), Mercedarias Misioneras de Bérriz (1930)[16].

Signos especialmente visibles de la eficacia de la espiritualidad mercedaria son aquellos mercedarios, cuya santidad ha sido oficialmente reconocida por la Igleisa, empezando por el fundador, San Pedro Nolasco (1180-1249), y pasando por aquellos verdaderos campeones de la lucha por la libertad como San Ramón Nonato (1200-1240), San Serapio Scott (1175-1240), San Pedro Pascasio (1227-1300), San Pedro Armenguadio (1238-1304), que padecieron y algunos murieron por conseguir la libertad para los demás. Es significativo, en este sentido, cómo un santo interpretando a otro santo, San Antonio María Claret sintetizó la vida y la acción de San Pedro Nolasco con esta frase que colocó como sugestivo título de su biografía: *El egoísmo vencido*[17].

---

[16] CARRAJO RRODRÍGUEZ, M., *Ramas femeninas mercedarias,* «Estudios», 16 (1970), 717-744.

[17] SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *L'Egoismo vinto, ossia, breve narrazione della vita di S. Pietro Nolasco,* Roma, 1969.

10.
Ordenes Mendicantes

Bibliografía

AA.VV., *Historia de la Espiritualidad,* vol. II, Barcelona, 1969; MOLINER, J. M., *Espiritualidad Medieval. Los Mendicantes,* 1974; VICAIRE, J. M., *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants,* París, 1963; CÁNDIDO, L. de, *I Mendicanti. Novità dello Spirito,* Roma, 1983; MAGLI, I., *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del medioevo italiano,* Rocca San Casciano, 1967; VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental,* París, 1975; GENICOT, L., *La spiritualité médiévale,* París, 1971; CHENU, M. D., *La théologie au XII^e^ siècle,* París, 1957; GRUNDMANN, H., *Movimenti religiosi nel Medioevo,* Bolonia, 1974; GOFF, J. Le, *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^e^-XII^e^,* París, 1968; ID., *La civilización del Occidente medieval,* Barcelona, 1969; FANFANI, A., *Storia Economica,* Turín, 1968; AA.VV., *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII,* Todi, 1969; MOLLAT, M., *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Occident médiéval,* París, 1974; THOUZELLIER, C., *Hérésies et hérétiques. Vaudois. Cathares. Albigeois,* Roma, 1969; ID., *Catharisme et Valdéisme en Languedoc,* París, 1966; DUBOIS, J., *Les Ordres religieuses au XII^e^ siècle selon la Curie romaine,* RevBén, 76 (1968), 283-309; ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Los laicos en la Iglesia: Las Terceras ordenes,* «Verdad y Vida», 181 (1988), 7-29; ID., *Vida Religiosa y Cultura en el Medioevo,* «CONFER», 81 (1983), 21-446; ESCOBAR, M., *Ordini e Congregazioni religiose,* vol. I, Turín, 1951.

1. Nuevo contexto sociocultural

Para comprender en toda su hondura el significado de las Órdenes Mendicantes, es necesario tener en cuenta el escenario en que se mueven los hombres de finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII.

La época en que nació esta nueva forma de vida religiosa fue especialmente movida, porque chocaron entre sí todos los componentes sociales, religiosos y culturales, que en la época anterior habían coexistido o, en todo caso, habían aceptado sin discusión la sumisión de unos a otros. En los primeros siglos de la Edad Media, el emperador se sometía al papa; los nobles a los reyes; el pueblo llano a los nobles; la filosofía a la teología; la razón a la fe. Todo estaba perfectamente ordenado en aquel mundo feudal en el que los *mayores* dominaban a los *menores;* era un mundo en el que los *privilegiados* protegían a *los sin privilegios,* a cambio de la *servidumbre* de éstos. Era una sociedad estructuralmente injusta, a pesar de ser una sociedad bautizada. Bautizada, pero escasamente cristiana.

Las tensiones que se advierten en la Iglesia y en la sociedad de finales del siglo XII son la señal más clara de que las cosas han empezado a cambiar. El origen de este cambio hay que remontarlo a un siglo antes, a los tiempos de la Reforma gregoriana.

1.1. *Del feudo a la villa libre*

Aquellos movimientos populares que prestaron su ayuda a los reformadores gregorianos estaban imbuidos de un profundo fervor religioso, pero sus críticas no se dirigían solamente contra quienes poseían el poder religioso, aquel clero concubinario y simoníaco al que el papa quería reformar a toda costa, sino también contra quienes ostentaban el poder del dinero y de la política. Esta mezcla de resentimiento religioso y de reivindicación social se manifiesta con toda claridad en la *Pataria milanesa,* la cual, de acción estrictamente religiosa en sus orígenes, acabó convirtiéndose en lucha abierta en favor de la emancipación de las ciudades respecto a los señores feudales[1].

---

[1] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La vida religiosa ante los retos de la historia,* Madrid, 1979, p. 119.

A lo largo de los siglos x y xi, aunque de una manera desigual según las regiones, Europa experimentó un fuerte incremento demográfico que tuvo un poderoso influjo en la marcha de la sociedad. La población se duplica; y había que alimentarla material y espiritualmente.

Aumentó la mano de obra, pero la agricultura tradicional no fue capaz de absorberla. Esto hace afluir hacia las ciudades a gentes desocupadas. Hubo que dar cobijo y trabajo a estos emigrantes del campo. Para ello se ensancharon las ciudades y se incrementó la producción artesana. Se buscaron también otras soluciones para cobijar y alimentar a una población cada día más numerosa: la fundación de villas nuevas. Lo cual constituyó «una de las manifestaciones más impresionantes de repoblación humana que transformó totalmente el solar de Europa»[2].

La fundación de estas villas nuevas trajo consigo un nuevo desarrollo económico. Desarrollo, en primer lugar, cuantitativo, porque fue necesario roturar tierras que se habían perdido para la civilización durante los primeros siglos medievales. Se amplían así los calveros en la alfombra forestal de la Cristiandad[3]. Pero fue, además, un desarrollo cualitativo, porque se mejoran los instrumentos de cultivo como el arado de ruedas y vertedera disimétrica o el cambio del tiro de bueyes por el de caballos; se incrementa la ganadería, para lo cual fue necesario ampliar las praderas artificiales.

Estas villas de reciente fundación ya no son, como acaecía antiguamente, meros centros para la defensa de la frontera y para la administración civil, sino verdaderos centros de una economía en expansión creciente. La urbanización de la sociedad trae consigo la división del trabajo, dando lugar a la especialización y a la organización de los gremios de artesanos.

Estas villas o burgos quedan, generalmente libres de la jurisdicción de los señores feudales. Pero el poder cambia simplemente de manos. Frente al poder monárquico, es decir, en manos de un único Señor feudal, surge ahora un grupo de burgueses que se enfrentan a los poderes tradicionales del obispo y del señor feudal, conquistando libertades y privilegios cada vez más am-

---

[2] MOLINER, J. M., *Espiritualidad Medieval. Los Mendicantes,* p. 17.

[3] LE GOFF, J., *Francisco de Asís entre la renovación y el lastre del mundo feudal,* Concilium, 178 (1982), p. 303.

plios. Como dice Le Goff: «este grupo introduce un cambio generador de *libertad* —«el aire de la ciudad hace libres— y de *igualdad* —«el juramento cívico y el comunal establecen lazos jurídicos entre iguales—; y la *desigualdad* que nace de la gestión económica y social no se basa en el nacimiento o en la sangre, sino en la fortuna mobiliaria o inmobiliaria, en la posesión del suelo y en los inmuebles urbanos, en los censos y en las rentas, en el dinero»[4]. Se inicia así el *movimiento comunal* que da origen a un proceso socioeconómico que desembocará en una organización nueva de la sociedad, muy diferente del sistema feudal. De un sistema social organizado verticalmente se pasa otro organizado horizontalmente.

1.2. *Un nuevo mundo de banqueros y de comerciantes*

El crecimiento urbano trajo consigo un cambio en las estructuras económicas. El *artesanado* y el *comercio* son ahora las actividades preferidas de los burgueses, de los moradores de los burgos. Ya no se produce solamente lo que se consume, sino que hay un exceso de producción que es preciso exportar. Y, al mismo tiempo, también hay que importar materias primas para la naciente industria. Los mercaderes son los hombres nuevos, los hombres del futuro. El porvenir les sonríe; y sonríen también ellos a medida que sus bolsas se llenan de florines. El dinero tiene también sus especialistas: los banqueros. En un mundo así, el dinero lo es todo; y quienes lo tienen, poseen también el poder, no sólo el poder económico, sino también el poder social, político y cultural.

Ahora no basta el trabajo de las propias manos para conseguir el sustento de cada día, sino que hace falta el dinero, porque éste se ha convertido en dueño del trabajo. Es el principio de una economía de mercado, de oferta y de demanda.

La necesidad de proteger sus mercancías contra los salteadores de caminos, les aguza el ingenio, e inventan la letra de cambio que facilita las transacciones comerciales en las ciudades más lejanas. Los cambistas, los banqueros, los usureros, proliferan por todas partes. Los comerciantes y todos los manipuladores del di-

---

[4] LE GOFF, J., *o. c.*, p. 305.

nero, conscientes de su poder, se asocian en confederaciones que les hacen fuertes frente a los señores feudales decadentes. Estos no tienen más remedio que ceder parte de su antiguos privilegios en favor de las ciudades que van consiguiendo paulatinamente, pero irreversiblemente la autonomía política, administrativa y jurídica, en la que los nuevos ricos se llevan la parte del león. Todos los poderes de los burgos, de las nuevas ciudades, pasan ahora a sus manos. Son los nuevos señores «feudales»; en una estructura social y jurídica distinta, pero no menos opresora respecto a los débiles, a los *menores.* La Iglesia no veía con buenos ojos a los banqueros; los consideraba a la misma altura de los usureros tradicionales. Un predicador inglés del siglo XIV afirmaba: «Dios ha hecho a los clérigos, los caballeros y los labradores; pero el demonio ha hecho a los burgueses y a los usureros»[5]. La Iglesia multiplicó las llamadas respecto a las nuevas formas de actividad económica y, particularmente, respecto al tráfico del dinero, hasta el punto de que el Decreto de Graciano afirma que quien se dedica al comercio, difícilmente y muy raramente podrá agradar a Dios.

Los comerciantes y los banqueros amasan enormes fortunas en poco tiempo, porque se aprovechan de las situaciones de coyuntura y gozan frecuentemente de los frutos de una situación monopolista[6]. Todo lo cual aumenta cada vez más la distancia entre ricos y pobres. Lo que las fuentes históricas de la época permiten conocer sobre el reparto de la riqueza, en los últimos siglos de la Edad Media, apunta hacia el hecho de que los beneficios del comercio y del incipiente capitalismo se concentran en manos de unos pocos. El incremento de la pobreza de los más, por otra parte, trajo consigo la lucha contra los ricos y poderosos, entre los cuales se contaba la propia jerarquía eclesiástica a la que no se le ahorrarán las críticas.

1.3. *Un nuevo contexto cultural*

En este nuevo contexto socioeconómico surge también la preocupación cultural, el despertar de la inteligencia. El señor

[5] Citado por LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval,* Barcelona, 1969, p. 356.

[6] FANFANI, A., *Storia Economica,* Turín, 1968, p. 341.

feudal manejaba mejor la espada que la pluma. La cultura no le preocupaba; era asunto de hombres de Iglesia, de *clérigos*. Por eso, a cualqquier hombre versado en letras, aunque fuese un laico, se le llamaba *clérigo*. Pero ahora las cosas cambian. Al comerciante, en cuanto tal, no le interesa la espada ni la guerra; para triunfar en el comercio, es preciso saber leer; y, más aún para poder ocupar un puesto de responsabilidad política o administrativa en el burgo o en la ciudad.

El comercio pone en comunicación a las ciudades. Los mercaderes son hombres emprendedores que caminan de ciudad en ciudad; son los «nuevos misioneros» que llevan las noticias de una parte a otra. Incluso, como a los evangelizadores bíblicos, se les conoce como «los hombres de pies polvorientos». Junto con sus mercancías llevan también las inquietudes religiosas y culturales.

Los libros, que en la cultura monástica eran considerados como un tesoro, son ahora meros instrumentos de trabajo para los maestros y los estudiantes. Han perdido el carácter sagrado que tenían en los monasterios; pero, por ser portadores de la sabiduría, han de ser tratados con la misma veneración que las reliquias. El dominico y cardenal Humberto de Romans, se indignaba contra aquellos cohermanos suyos que no trataban los libros con el debido cuidado: «De la misma manera que los huesos que son reliquias de los santos, se conservan con tanta reverencia que se envuelven en seda y se guardan en oro y plata, es condenable que los libros que contienen tanta sabiduría, sean conservados con tan poco cuidado»[7].

Se crean escuelas municipales para aprender a leer y a escribir. Se fundan academias de contabilidad y aparecen los primeros libros de comercio. Después vendrán las Universidades; término que se reservó para designar las asociaciones de maestros y de estudiantes; es decir, de los *nuevos intelectuales*. La primera ciudad en organizar su Universidad fue París, después Bolonia, Oxford, Salamanca..., hasta que toda Europa se revistió por completo de togas de doctores y de capas de estudiantes.

Pero no son solamente los nuevos ricos quienes se preocupan por cultivar su inteligencia, sino también las gentes más sencillas. Son los gremios de artesanos los primeros en establecer bibliotecas para sus afiliados. Y entre ellos sobresalió el gremio de los za-

---

[7] Citado por LE GOFF, J., *o. c.*, p. 463.

pateros, los cuales han sabido mantener, a lo largo de los siglos, ese talante de hombres de cultura, que dio lugar, incluso, a algunas formas peculiares de crítica intelectual y, sobre todo, religiosa, hasta ser en alguna ocasión fautores de herejías.

La pérdida del carácter sagrado de los libros fue acompañada por una racionalización de los métodos intelectuales y de los mecanismos mentales. Aunque pudiera ser también a la inversa, es decir, porque se produjo una racionalización de los métodos intelectuales, se perdió el carácter sagrado de los libros para convertirlos en meros instrumentos transmisores de saberes. Los libros ya no son considerados medios de contemplación y para la contemplación, como acaecía en los monasterios. El método de enseñanza que se introduce en las escuelas urbanas, desde finales del siglo XI, constituye una auténtica revolución en relación a los métodos de las escuelas monásticas, aunque la finalidad sea la misma: Encontrar a Dios a través del cultivo de la inteligencia. La *fides quaerens intellectum* de San Anselmo le concede la primacía al proceso racional sobre los procedimientos místicos, propios de la cultura monástica tradicional[8].

Los intelectuales, que tienen los libros como instrumento de trabajo, podrían ser considerados como *los trabajadores del pensamiento.* Idea que va implícita en la *organización gremial* de las primeras universidades. Esta *tecnocracia intelectual,* constituida por los maestros y los estudiantes, se aferrará a la lengua tradicional de la cultura, el latín, privándose así del enriquecimiento de las lenguas vulgares, que por entonces estaban en pleno desarrollo y que serán el vehículo cultural del pueblo llano y de sus asociaciones gremiales.

A finales del siglo XII, se consolida definitivamente esta nueva manera de pensar, más racional, más crítica. La cultura ya no es patrimonio exclusivo de los clérigos, sino que también los laicos se suman a la caravana de los intelectuales. Y con ellos entra en la cultura el peligro del laicismo y del racionalismo. Son nuevas exigencias, nuevos retos a los que la Iglesia tendrá que darles una respuesta. Y se la dará a través de las Ordenes Mendicantes.

---

[8] ALVÁREZ GÓMEZ, J., *La vida religiosa y la cultura en el medioevo,* Confer, 81 (1983), p. 38.

2. Nuevo contexto eclesial

2.1. *Retorno a la Iglesia pobre de los orígenes*

Una de las obras más interesantes de los orígenes del franciscanismo representa a San Francisco de Asís buscando afanosamente a la Pobreza[9]. San Francisco camina entristecido de una parte a otra. Aquellos a quienes pregunta, unos no quieren ni oír hablar de ella; otros la maldicen y la detestan. Finalmente, la encuentra sola y abandonada de todos. San Francisco le declara su amor apasionado. Pero la Pobreza, queriendo evitar el dolor de un nuevo desengaño, le cuenta su triste historia. Una historia entretejida de algunas esperanzas y de muchas desilusiones. Añora los tiempos en que Cristo, los Apóstoles y las primeras comunidades le demostraron un gran amor, y se lamenta de la progresiva desafección de los cristianos, hasta el abandono definitivo cuando la paz constantiniana significó para los cristianos el triunfo y, con él, la abundancia de bienes materiales.

La conclusión a la que quiere llegar el autor anónimo de esta obra es que solamente San Francisco fue capaz de retornar a la Iglesia pobre de los orígenes. Y ésta fue también la interpretación que el propio Dante dio al signo evangélico representado por la pobreza de Francisco de Asís: La pobreza, «privada del primer marido (Jesucristo), vivió más de mil cien años despreciada y oscura, sin que nadie la invitase hasta entonces»[10]. Dante y el autor de la mencionada obra franciscana le negaban a la Iglesia de su tiempo el elemento indispensable de la pobreza. Según ellos, la pobreza es un elemento esencial para toda la Iglesia y, desde luego, imperativo para la Jerarquía eclesiástica.

Dante y el autor anónimo de la obrita franciscana, tenían razón, pero solamente en parte. Francisco de Asís fue, sin duda, el representante más característico del movimiento de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes; pero no fue el iniciador, sino, más bien, hijo de aquel movimiento que tan profundamente conmocionó a la Iglesia de los siglos XII y XIII.

---

[9] *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate,* Trad. GUERRA, J. A., *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época,* Madrid, 1978, pp. 934-960.

[10] DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia, Paraíso, XI,* vv. 64-66.

a) *De una Iglesia pobre a una Iglesia poderosa y rica.*—Para comprender el significado de los *movimientos pauperísticos* del siglo XII, es preciso tener en cuenta la evolución de la Iglesia respecto a la pobreza evangélica.

En el Nuevo Testamento hay dos modelos diferentes de relacionarse los cristianos con los bienes materiales: El que presenta a Cristo que, con los Apóstoles, camina en pobreza, renunciando radicalmente a todos los bienes, hasta el extremo de no tener donde reclinar su cabeza (Mt 8,20); y el que describen los Hechos de los Apóstoles en el que el pobre desaparece: «No había entre ellos ningún pobre» (Hch 4,34).

En las comunidades cristianas, posteriores a la era apostólica, perdura el modelo de la pobreza itinerante de Jesús y de los Apóstoles en aquellos profetas que van de comunidad en comunidad confirmando a los hermanos en la fe[11]; pero el modelo del Cristo pobre, predicador itinerante, cede terreno al ideal de una sociedad cristiana sin pobres. Los Santos Padres, ya desde el siglo II, son testigos de que el ideal de la pobreza evangélica va perdiendo terreno[12]. A mediados del siglo III, San Cipriano constata tristemente: «Nosotros ya no damos siquiera la décima parte de nuestro patrimonio, siendo así que el Señor nos ha mandado venderlo. Al contrario, hacemos todo lo posible por aumentarlo»[13].

Después de la paz constantiniana, el ideal del Cristo pobre y de la comunidad de bienes se convierte, de *precepto* obligatorio para todos los cristianos, según la mencionada expresión de San Cipriano, en *consejo* sólo para los monjes. Es cierto que los grandes Santos Padres del siglo IV, como San Atanasio[14], San Ambrosio[15], San Juan Crisóstomo[16], continúan predicando la obligación de la pobreza evangélica para todos los fieles; pero esta predicación resulta inútil, no sólo respecto a los fieles, sino también respecto a la misma jerarquía[17].

---

11 *Didajé*, XI, 3-6; PSEUDOCLEMENTE, *Carta a las vírgenes*, II, I.

12 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur*, ed. G. BUTTERWORTH, Lovaina, 1919; SAN IRENEO, *Adversus haereses*, ,18; PG 7, 1025.

13 SAN CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 26.

14 SAN ATANASIO, *Vita Antonii*, 5.

15 SAN AMBROSIO, *De officiis*, c. XXX; PL 16, 60.

16 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Math. Hom. VIII*, 4-5; PG 57, 55.

17 CONGAR, Y. M., *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona, 1964, p. 108.

La pobreza radical se convierte en patrimonio exclusivo de los monjes. Los eremitas imitarán más de cerca el modelo del Cristo pobre; mientras que los cenobitas hacen suyo el modelo de la comunidad de bienes descrito en los Hechos de los Apóstoles. Los fieles, en general, no tendrán más obligación que dar alguna limosna de lo superfluo.

Una vez elevada la pobreza a la categoría de *consejo* para monjes, se inicia una larga etapa en la que la *pobreza* y la *riqueza* constituyen un estridente contraste en las comunidades cristianas. Es cierto que la Iglesia tomó sin vacilar la defensa de los pobres, tanto teórica como prácticamente; pero ella, en su estructura externa, no se hizo pobre, sino todo lo contrario. Las amonestaciones dirigidas continuamente por los Pastores a los ricos y poderosos para que limiten todo despilfarro, a fin de contribuir al alivio de los pobres, es el más lacerante monumento al egoísmo humano, y también una prueba evidente de la situación dramáticamente contradictoria en que se mueve la misma Iglesia. Una Iglesia poderosa y rica, respetada por aquella sociedad medieval y, sin embargo, incapaz de romper aquel ordenamiento jurídico que imposibilita el afianzamiento de las exigencias más profundas del mensaje de Jesús en torno a la pobreza[18].

b) *Una pobreza contestataria.*—Ya se ha dicho en un capítulo anterior que el renacimiento religioso resultante de la Reforma Gregoriana trajo consigo para los estamentos populares un redescubrimiento del Evangelio, el cual, a su vez, llevó al redescubrimiento del Cristo pobre. Este redescubrimiento de la pobreza evangélica no tuvo inicialmente ningún matiz anticlerical o antijerárquico, porque el pueblo se decantó de inmediato en favor de la Reforma Gregoriana, que atacaba fundamentalmente dos vicios en el clero: el concubinato y la simonía. Sin embargo, esa crítica frecuente contra el clero simoníaco y concubinario favorecida por el Papado facilitará, un siglo más tarde, la crítica a la jerarquía eclesiástica que se comporta indignamente, no por simonía o concubinato, sino por cualquier otra circunstancia. Y esta circunstancia fue, precisamente, la excesiva riqueza de la Iglesia.

No resultaba, en efecto, muy fácil reconocer en la Iglesia ofi-

---

18 MANSELLI, R., *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia,* Roma, 1983, p. 51.

cial de la Edad Media a la heredera y seguidora del Cristo pobre del Evangelio. Una Iglesia que, en lucha contra las investiduras laicales, pudo elevarse a la categoría de antagonista, e incluso vencedora del poder de los reyes y emperadores, difícilmente podía transmitir la imagen del Cristo pobre que no tenía donde reclinar la cabeza. Tampoco los monjes, profesionales del *consejo de pobreza,* emitían una imagen que recordase de cerca el ideal de la comunidad primitiva. Ni los monjes ni el alto clero tenían el aspecto de los pobres, pues gozaban de una posición social que los situaba entre los poderosos de aquella *sociedad cristiana.*

Este redescubrimiento de la pobreza evangélica no se quedó en una simple teoría, sino que pasó muy pronto a la práctica. Primero, como ya se ha visto en un capítulo anterior, fueron cristianos aislados quienes, al no poder realizar su nuevo ideal de pobreza radical en los monasterios existentes, se retiraron a la soledad. Después, el amor al Cristo pobre se plasmó en una gran variedad de movimientos espirituales radicales que reivindicaban para toda la comunidad cristiana y muy especialmente para la jerarquía eclesiástica, y no sólo para los monjes, el estilo de vida pobre de Jesús y de los Apóstoles. Si la pobreza fue el modo de vida de Jesús y de los Apóstoles, ¿por qué los cristianos la han de considerar solamente como un *consejo* que se acepta voluntariamente, y no como un *valor imperativo* para todos los seguidores de Jesús?

Fue así cómo algunos movimientos de retorno a la Iglesia pobre se convirtieron en anticlericales, e incluso heréticos. Es un tremendo misterio de la historia el hecho de que, con frecuencia, depende de un puro azar el que éste o aquél grupo de «cristianos despiertos» se convierta en un *movimiento de reforma,* oficialmente reconocido por la Jerarquía eclesiástica, como fueron las Ordenes de Fontevrault y de Grandmont de las que ya se habló anteriormente, o bien se hunda en el abismo de las denuncias y de las persecuciones, hasta convertirse en centro irradiador de herejías, como les acaeció a algunos personas y a algunos grupos que vivían sumergidos dentro de ese movimiento de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes.

Sin duda, en algunos de estos últimos, como Tanquelmo (muerto en 1124), Pedro de Bruis (muerto en 1124), Eón de Estella (muerto en 1148), aunque el más representativo fue Pedro Valdés, que fue excomulgado en 1184, faltos de una adecuada

preparación teológico-bíblica, se infiltraron algunas ideas que rozaban o sobrepasaban los límites de la herejía y, con justicia, fueron condenados por la Iglesia. Pero se impone una pregunta. ¿Eran herejes desde el principio a causa de ideas contrarias a las doctrinas predicadas por la Iglesia o se hicieron herejes una vez que, expulsados de la Iglesia por una lamentable falta de comprensión por parte de algunos Obispos, se vieron obligados a justificar doctrinalmente una conducta práctica de desobediencia que en sí misma podía tener unas raíces netamente ortodoxas y conformes con los ideales más genuinos de la pobreza evangélica? Quizá Pedro Valdés sea también el ejemplo más prototípico de un reformador inicialmente ortodoxo que, por falta de comprensión por parte de la Jerarquía, cayó en el cisma y en la herejía. La gran semejanza del programa reformador, cimentado en la pobreza evangélica, de Pedro Valdés con el programa de Francisco de Asís, es evidente[19].

En la vida monástica habían surgido ya algunos intentos de reforma, partiendo de la pobreza radical que implicaba la renuncia a toda propiedad, no sólo personal, sino también comunitaria, como fue el caso de la Orden de Grandmont, conocida como la «Orden de la pobreza» y la Orden de Fontevrault, que están preanunciando la pobreza comunitaria de las Ordenes Mendicantes.

2.2. *Predicación pobre e itinerante*

La lectura del Evangelio no se agota en la imitación de la pobreza radical de Jesús, sino que se completa con otro redescubrimiento: la imitación de los Apóstoles enviados por Jesús de dos en dos a predicar la conversión.

Los Apóstoles fueron los organizadores del ideal cristiano originario en la Iglesia de Jerusalén. De ahí que la *vida apostólica* fue durante siglos sinónimo de la vida comunitaria en unanimidad de corazones y compartición de bienes materiales, que hacía que entre aquellos primeros cristianos no hubiese ningún pobre (Hch 2,42,47; 4, 32-35).

---

[19] PORSIA, F., *Parallelismo tra Valdo e Francesco,* en AA.VV., *Studi storici in onore di G. Pepe,* Bari, 1970, pp. 331-349.

Cuando este ideal de *vida apostólica* vino a menos en las comunidades cristianas, lo hicieron suyo de un modo radical los monjes, los cuales creyeron encontrar en esos pasajes de los Hechos la plasmación concreta de su ideal monástico[20]. Los monjes creen ser los únicos continuadores de la *vida apostólica* descrita en los Hechos; pero otro tanto sucederá después con los Canónigos Regulares. Así se lo hizo creer la Carta del papa Urbano II a la Comunidad canonical de Rottenbach[21].

Ahora bien, en el mismo contexto de la Reforma Gregoriana en que nacen los Canónigos Regulares, nacen los primeros brotes de una nueva manera de entender la *vida apostólica.* San Pedro Damián dice que la vida común en pobreza, tal como la vivieron los Apóstoles, es la mejor preparación para el *ministerio apostólico*[22]. De este modo, el ministerio directo que los monjes apenas practicaban, se convierte en uno de los motivos esenciales de la *vida apostólica*[23], con lo cual esta expresión, que hasta ahora significaba vida fraterna en pobreza, pasó a significar *ministerio apostólico,* sin descuidar la vida fraterna y pobre de quienes se entregan a las tareas apostólicas; pero apoyando esta exigencia no ya en los Hechos, sino en las condiciones que el mismo Jesús impuso a los discípulos al enviarlos a predicar (Mt 10,1,9-14; Mc 6.8; Lc 9,1-6).

Esta reorientación de la *vida apostólica* refleja, sin duda, las nuevas necesidades de la época. El apostolado directo que diferencia ya al Canónigo Regular del monje, alcanzará su expresión definitiva en la Vida Religiosa con el *apostolado universal* de las Ordenes Mendicantes. Es lo que expresa bellamente la antífona del Oficio litúrgico de Santo Domingo de Guzmán: «Tandem virum canonicum auget in apostolicum»[24]. Interpretando los orígenes de la Orden de Predicadores, decía un autor anónimo de mediados del siglo XIII: «La vida apostólica consiste en abandonarlo todo para seguir a Cristo, predicándolo y sirviéndolo en la po-

---

20 GUILLERMO DE ST. THYERRY, *Liber de natura et dignitate amoris,* c. 10; PL 184, 395-396.

21 PL 152, 338.

22 PL 145, 488-490.

23 VICAIRE, M. H., *L'imitazione degli Apostoli,* Roma, 1964, p. 99.

24 *Breviarium* , 4 agosto, antífona del II Nocturno; citado por VICAIRE, M. H., *o. c.*, p. 109.

breza»[25]. Y, a finales de la misma centuria, Esteban de Salagnac precisaba con todo rigor este cambio. Mientras que durante el primer milenio, la expresión *Regla de los Apóstoles* se empleaba para significar la vida común en despojamiento de bienes materiales, realizada de un modo prototípico en el monacato, ahora ha pasado a significar: «No ir a caballo, atravesar países para evangelizar y trabajar en la salvación del prójimo, sin llevar consigo ni oro ni plata; contentarse con recibir de limosna el propio sustento»[26].

Ahora bien, antes de que esta nueva manera de entender la *vida apostólica* fuese asumida por la Iglesia, a través de las Ordenes Mendicantes, la habían hecho suya los movimientos de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes, los cuales no se contentaban con vivir radicalmente la pobreza evangélica, sino que se propusieron imitar a los Apóstoles enviados por Jesús de dos en dos a predicar la conversión. En efecto, muchos laicos, e incluso algunos clérigos, se entregaron, desde principios del siglo XI, a esta predicación pobre e itinerante. Era una predicación que criticaba duramente a la Jerarquía eclesiástica por su excesivo poder y riqueza en evidente contraste con el Cristo pobre del Evangelio. La falta de una preparación adecuada hacía que en muchas ocasiones hiciesen interpretaciones abusivas de la Palabra de Dios, rozando o cayendo plenamente en la herejía. Entre estos predicadores pobres e itinerantes sobresalen: Tanquelmo, que actuó especialmente en los Países Bajos, entre 1112 y 1115; Pedro de Bruis, que predicó especialmente en el sur de Francia, hacia 1110-1120; Arnaldo de Brescia (muerto en 1155), al que le sobrevivió un grupo de discípulos, los arnaldistas, hasta que se fusionaron con los valdenses. Hugo Speroni, un heredero espiritual de Arnaldo de Brescia, que después de desempeñar entre 1164 y 1171 el cargo de cónsul de Piacenza, se convirtió a la pobreza y a la predicación itinerante.

Pedro Valdés y sus Pobres de Lión, grupo del que proceden, por división, los Pobres Lombardos, quienes, dentro del contexto generalizado del Catarismo en el sur de Francia y en el norte de

---

[25] *Tractatus de approbatione Ord. Fr. Praed.*, ArchPraed, VI (1936), citado por VICAIRE, M. H., *o. c.*, p. 112.

[26] SALAGNAC, E. D., *De Quatuor in quibus...*, en *Monumenta Ord. Praed. Hist.*, XXII, Roma, 1949, pp. 8-9.

Italia, alcanzaron una mayor resonancia[27]. Pedro Valdés era un rico comerciante de Lión que, convertido a la pobreza evangélica, después de oír a un trovador cantar la vida de San Alejo, renunció a sus bienes, colocó a sus dos hijas en una Orden religiosa, y se consagró a la predicación pobre e itinerante desde 1177. En 1179 acudió al III Concilio de Letrán para impetrar la aprobación de Alejandro III para su estilo de vida. El papa lo acogió con bondad y alabó su decisión, pero encomendó al Concilio el examen de sus libros bíblicos y de su predicación. Walter Map, un canónigo inglés que tomó parte en el examen, describe a Pedro Valdés y a sus discípulos como «gente simple y sin letras», sin domicilio fijo, que caminan de dos en dos, descalzos, vestidos de lana, sin poseer nada propio, sino todo en común como los Apóstoles, siguiendo «desnudos a Cristo desnudo»; ignoran la teología y es un peligro el que los laicos usurpen las funciones de los clérigos. El resultado del examen fue la prohibición de predicar sin permiso de las jerarquías locales[28].

Pedro Valdés se presentó en el Sínodo de Lión (1180), pronunciando en presencia del Legado papal, el cardenal Enrique de Albano, y del arzobispo de Lyón, una fórmula de fe en la que rechazaba todas las herejías, reconocía los sacramentos y la jerarquía; sin embargo, a pesar de la prohibición eclesiástica, él y sus discípulos continuaron predicando, de modo que el papa Lucio III los excomulgó juntamente con los cátaros, y los humillados, en el Sínodo de Verona (1184). Un grupo de valdenses, dirigido por Durando de Huesca, abjuraron su herejía y fueron reconciliados por Inocencio III en 1212; lo mismo sucedió con otro grupo dentro de los Pobres Lombardos, escindidos de los Pobres de Lión. A todos estos grupos recuparados para el catolicismo, se les dio el nombre de «Pobres católicos». Pero Pedro Valdés logró constituir una comunidad eclesial independiente que perdura hasta hoy.

Los Humillados eran un grupo afín a los valdenses. Surgieron en Lombardía como una cofradía piadosa de artesanos tejedores. Por la humildad de su estilo de vida y de su vestido, el pueblo los denominó «los Humillados». Acudieron, como Pedro Valdés, al III Concilio de Letrán buscando la aprobación pontificia; pero sus

---

[27] TROUZELLIER, Ch., *Catharisme et Valdéisme en Languedoc*, París, 1966; MOLNAR, A., *Storia dei Valdesi*, Turín, 1974.

[28] MAP, W., *De nugis curialium*, Ed. JAMES, M. R., Oxford, 1944, pp. 60-61.

pretensiones de predicación fueron rechazadas. Y también fueron condenados, por desobediencia, en el Sínodo de Verona (1184). Pero el papa Inocencio III volvió a examinar su caso en 1201 y los rehabilitó, reonociéndolos como asociación piadosa de seglares; y permitió a los hermanos más preparados predicar en sus reuniones dominicales. Algunos hermanos y hermanas que vivían en comunidad recibieron una Regla apropiada. Los Humillados como Orden religiosa pervivieron hasta que fueron suprimidos por Pío V en 1571.

3. Contexto de la vida religiosa

3.1. *Progresiva extensión de la exención*

Los papas, en el contexto de la Reforma Gregoriana no sólo habían aprobado la fundación de nuevas Ordenes Religiosas, como los Canónigos Regulares, la Cartuja, el Cister, Grandmont y Fontevrault, sino que habían protegido también a las Ordenes monásticas anteriores. Esta protección se advierte, ante todo, en la concesión del privilegio de la *exención*, no sólo a monasterios en particular, como ya habían hecho los papas anteriores, sino a Ordenes enteras. Urbano II la concedió a Valleumbrosa (1090), citando en el documento la concesión hecha anteriormente a los Cartujos[29]; después a los Cluniacenses (1097). Pascual II la concedió a los Camaldulenses (1113). Los Cistercienses la consiguieron de Alejandro III (1159-1181) y les fue confirmada por Lucio III (1181-1185). La exención concedida a las distintas Ordenes Militares no sólo alcanzaba a sus miembros propiamente dichos, sino también a sus familiares, al personal a su servicio, e incluso a los bienhechores: Hospitalarios de San Juan (1135); Templarios (1163); Teutónicos (1221). También los Canónigos Regulares en general y los Premostratenses en particular obtuvieron la exención a principios del siglo XIII[30].

Esta actitud del Papado frente a las Ordenes religiosas hay que situarla en el contexto de la prosecución de la Reforma Gregoriana. Se había demostrado ya el benéfico influjo que, para la

---

29 PL 151, 322-324.

30 García García, A., *Papato*, DIP, 6, 1131.

Iglesia en general, había significado la Reforma cluniacense basada en la liberación del monasterio de Cluny y de todos los que a él se afiliaron[31]. Los obispos protestan contra la generalización de la exención de las Ordenes religiosas, porque ven desaparecer, en gran medida, su jurisdicción en favor de la centralización pontificia. La protesta de los obispos fue elevada al Concilio III de Letrán (1179), cuyo canon 9, dice:

«Nuestros hermanos y colegas en el episcopado nos han comunicado a través de sus denuncias vehementes que los hermanos templarios y hospitalarios, así como otros religiosos, sobrepasando los privilegios concedidos por la Sede Apostólica, pisotean frecuentemente la autoridad episcopal motivando así el escándalo entre el pueblo de Dios y poniendo a las almas en grave peligro»[32].

3.2. *La Iglesia acepta oficialmente el movimiento de retorno a la Iglesia pobre*

La actividad de la Santa Sede relativa a la vida religiosa encontró un amplio espacio en el *Decreto de Graciano,* que le dedica las Causas 16-20. Pero fue el papa Inocencio III quien marcó nuevos rumbos a la vida religiosa dentro de su programa de acción encaminada a dar la máxima unidad y la más amplia irradiación a la Iglesia en todo el Occidente. Al margen de su protección a los Trinitarios, cuya Regla aprobó en 1198 y a los Hospitalarios del Espíritu Santo, para quienes fundó el Hospital del Espíritu Santo en Roma y, sobre todo, a los Cistercienses, en quienes puso su confianza para la tarea de la represión de los movimientos heréticos, Inocencio III estableció varias normas de capital importancia para el futuro de la vida religiosa en la Iglesia.

En 1203 quiso reformar el monacato antiguo estableciendo vínculos unificantes entre los monasterios autónomos, porque el papa se percató de que la decadencia imperante entre los monjes se debía, en buena medida, al hecho de que ni el obispo, a causa

---

[31] HVR I, 515-528.

[32] ConcOecDecr, pp. 187-201; Dubois, J., *Les Ordres religieux au XII^e siècle selon la Curie romaine,* RevBén, 76 (1968), 283-309.

de la exención, ni tampoco ninguna otra autoridad monástica, a causa de la autonomía, podían hacer nada para corregir los abusos. Para obviar esos obstáculos, ordenó la celebración de capítulos regionales en los que habían de tomar parte todos los monasterios exentos. No consiguió mucho con esta disposición, porque apenas si fue obedecida; por eso volverá a insistir en ella en el Concilio IV de Letrán (1215).

Para la Reforma de la vida monástica femenina, ensayó en 1207 un plan de unificación con las monjas de Roma. Quiso organizar en San Sixto un *monasterio universal* en el que se reunieran todas las monjas de Roma, aunque profesaran Reglas monásticas distintas. El proyecto fracasó estrepitosamente.

El gran mérito de Inocencio III, por lo que a la vida religiosa se refiere, está en haber sido capaz de intuir y aprobar la novedad carismática de las Ordenes Mendicantes. Pero para ello fue preciso cambiar la mentalidad, imperante en la Iglesia durante la última mitad del siglo XII, admitiendo las exigencias de la predicación pobre e itinerante, aunque a condición de que las doctrinas ortodoxas quedasen intactas y fuese reconocida explícitamente la autoridad jerárquica de la Iglesia. Inocencio III se percató de que la Iglesia no podía oponerse a los grupos que reivindicaban la adhesión literal a los dictados del Evangelio como si éstos estuviesen en contraposición a la fidelidad a la Iglesia.

Ahora bien, la gran intuición de Inocencio III consistió en poner en la alternativa de elegir entre la Iglesia y la herejía, sin que, sin embargo, la profesión de fe en la Iglesia y en su jerarquía significase, como a lo largo de los cincuenta años anteriores, la renuncia a las aspiraciones genuinamente evangélicas de la pobreza y de la predicación itinerante. Este comportamiento pontificio hizo posible la aparición de asociaciones laicales y de Ordenes religiosas, en las que los movimientos pauperísticos encontraron sus formas plenamente ortodoxas. Este fue el caso de los Humillados, el de Bernardo Prim y de su comunidad, y el de algunos grupos de valdenses, ya mencionados anteriormente. Con la aprobación de estos grupos, la Iglesia no sólo reabsorvía a una parte de los movimientos pauperísticos, sino que, sobre todo, reconocía la legitimidad de una religiosidad y de una corresponsabilidad nuevas por parte de los laicos, dándoles la posibilidad de concretizar el ideal evangélico en formas asociativas; y, al mismo tiempo, les quitaba las armas de las manos a los grupos que tenían una misma

raíz evangélica, pero que no se sometían a la jerarquía eclesiástica[33].

El primer caso que iba a poner a prueba la sinceridad de Inocencio III, respecto a estos movimientos de la nueva religiosidad laical, fue el de Francisco y sus compañeros penitentes de Asís. Hasta entonces, el papa había tenido que vérselas con grupos de predicadores itinerantes existentes desde hacía mucho tiempo y excluidos de la Iglesia por la jerarquía. En cambio, Francisco se le presenta con un grupo, con las mismas características, pero en obediencia fiel a la Iglesia. No se trataba, por tanto, de reconquistarlo para la ortodoxia, sino de legitimar algo que surge del seno de la ortodoxia y de la fidelidad a la Iglesia. Francisco se presenta ante Inocencio III en 1209, como Valdés se había presentado ante Alejandro III en 1179. Pero la situación no era ya la misma, porque el Papado había comprendido que con las prohibiciones no se conseguía nada.

Ahora se trataba de si el papa debía garantizar al ideal de pobreza y de predicación itinerante un libre desarrollo dentro de la Iglesia; y la forma en que esto se habría de institucionalizar[34]. Inocencio III no tomó, respecto de Francisco y de su grupo, una decisión definitiva; se limitó a concederles una aprobación oral. Era, sin duda, una aprobación menos comprometida que la otorgada a los grupos readmitidos en la Iglesia después de una etapa de marginación. Evidentemente, Inocencio III no quiso comprometerse de un modo definitivo con Francisco de Asís para que no se tomase su caso como un precedente y un modelo a seguir en la Iglesia. Siempre cabía la posibilidad de reexaminar el caso, una vez que se hubiese consolidado y calmado también el movimiento de las reconciliaciones de los grupos anteriores. Esta actitud encuentra una confirmación en la aprobación concedida a Santo Domingo de Guzmán y a su grupo, aunque en este caso se tratase de una aprobación dada por escrito en la Bula *Justis petentium desideriis,* porque en realidad Inocencio III solamente le concedía la protección papal a la comunidad dominicana de Prouille, retrasando la aprobación de la Orden hasta que Domingo de Guzmán y sus Predicadores hubieran adoptado una de las Reglas vigentes en la Iglesia, hecho que hay que enmarcar ya dentro de la deci-

---

[33] PINO, F. dal, *Papato,* DIP, 6, 1135-1136.

[34] GRUNDMANN, H., *Movimenti religiosi nel Medioevo,* Bolonia, 1974, p. 93.

sión del Concilio IV de Letrán (1215) respecto a la fundación de nuevas Ordenes religiosas[35].

3.3. *¿Prohibió el IV Concilio de Letrán la fundación de nuevas Ordenes religiosas?*

Este Concilio, XII ecuménico, no fue convocado de improviso. Fue el fruto de una profunda meditación de Inocencio III sobre la situación de la Iglesia en aquel nuevo contexto sociocultural. En cierto modo, se puede afirmar que este Concilio IV de Letrán cerraba definitivamente la Reforma Gregoriana, iniciada hacía más de ciento cincuenta años.

El 19 de abril de 1213 Inocencio III, al mismo tiempo que anunciaba la convocatoria del concilio, enviaba cartas a todos los obispos de la Iglesia Occidental, hasta la lejana Noruega, invitándolos a estudiar en sus iglesias locales los argumentos que les pareciera oportuno proponer a la consideración de los padres conciliares. Era un procedimiento nuevo en la preparación de un Concilio, puesto que se invitaba expresamente a los obispos a que, por sí mismos y por medio de otros hombres sabios y prudentes, examinaran todo lo que pudiera contribuir a la Reforma general de la Iglesia[36]. Para conseguir una información más objetiva, el papa envió legados por diversas naciones, los cuales habrían de hacer una valoración en la que recogieran las propuestas sobre los puntos de reforma que habrían de ser abordados en el Concilio. La importancia que el papa le concedía a esta preparación se puede colegir por la amplitud del tiempo previsto para esta consulta: dos años y medio, pues el anuncio se hizo el 19 de abril de 1213 y la inauguración del Concilio el 13 de noviembre de 1215.

El IV Concilio de Letrán tenía ante sí un ambicioso programa de Reforma general de la Iglesia, además de la preparación de una nueva Cruzada y de una serie de disposiciones tendentes a reprimir los movimientos heréticos que no habían aceptado la mano reconciliadora que les había tendido el papa. Y todo ello con una única intención religiosa: que todo sirviera para el beneficio exclusivo de las almas. Participaron 404 obispos, más de la mitad

---

[35] PALO, A. di, *Innocenzo III e gli Ordini religiosi*, Ciudad del Vaticano, 1957.
[36] POTTHAST, 4725; cf. PL 216, 825.

italianos. De la Iglesia oriental, estuvieron presentes el patriarca de los Maronitas y un delegado del patriarca de Alejandría.

Los 70 cánones aprobados por el Concilio indican la amplitud de la temática abordada. En un Concilio, orientado por completo a la reorganización de la Iglesia, no podía faltar el tema de la vida religiosa. Dos cánones tratan de este tema. El canon 12 impone la organización de los monasterios en provincias con un capítulo trienal, con evidente influjo legislativo del Capítulo General del Císter; y el canon 13 establece una disciplina peculiar para la aprobación de las nuevas Ordenes y comunidades religiosas.

Generalmente se afirma que este canon 13 del Lateranense IV prohíbe la fundación de nuevas Ordenes religiosas; pero no es así exactamente. Lo que en realidad se prohíbe es la creación de nuevas formas de vida regular. Esta decisión no era del todo nueva, porque, en cierta manera, había sido ya objeto de los Concilio de Aviñón (1209), París (1213), Rouen (1214), Montpellier (1215). Pero ahora es elevada a categoría universal.

El canon 13 afirma literalmente que: «a fin de que la excesiva diversidad de religiones no induzca a confusión en la Iglesia, prohibimos firmemente que nadie funde ninguna nueva religión, sino que quien quiera convertirse a la religión, asuma una de las ya aprobadas; lo mismo quien quiera fundar una nueva casa religiosa, que tome una Regla e institución de las religiones ya aprobadas»[37].

La razón de la excesiva diversidad de formas de vida religiosa dada por el Lateranense IV supone un cambio de actitud respecto a la trayectoria anterior, a lo largo del siglo XII, que veía en la diversidad de Ordenes religiosas un bien para la Iglesia. Se ha querido ver en esta prohibición el influjo de los obispos contrarios a los religiosos a causa de la exención; pero no consta en ninguna fuente semejante actitud negativa de los obispos; tampoco hay fuentes que justifiquen la teoría de quienes ven en esta prohibición el influjo de las Ordenes religiosas anteriores que verían una concurrencia en las nuevas. Esta prohibición tiene una perfecta explicación en el contexto de toda la acción de Inocencio III respecto a los movimientos de religiosidad popular, como los Humillados. Hay que tener presente que cuando se celebra el Lateranense IV (1215) estaban en curso muchos intentos de crear nue-

[37] ConcOecDecr, p. 242.

vas formas de vida religiosa, pero ninguna de ellas se conformaba en todo con la estructura canónica vigente.

En realidad, el canon 13 del IV Concilio lateranense no es tan rígido como tantas veces se dice, no sólo porque ofrece una gran posibilidad de elección entre todas las formas de vida religiosa ya existentes, sino porque la fundación de nuevas Ordenes permanece abierta en cuanto que todo fundador es libre para dar a su comunidad unos estatutos u observancias que signifiquen la concreción de su propia identidad frente a la religión anterior, cuya Regla se asume. El caso más típico, en este sentido, fue el de la Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán, que adoptó la Regla de San Agustín. El caso de la Orden de Frailes Menores de San Francisco, que fue aprobada como una Orden nueva sin que tuviese necesidad de afiliarse a ninguna Regla anterior, no está del todo claro. Lo más lógico parece que Inocencio III, aunque no haya constancia de ello en ninguna fuente, les hubiese concedido una aprobación definitiva antes de 1215, quizá en 1214, porque el hecho es que los franciscanos no tuvieron problema alguno con el canon 13 del Concilio Lateranense IV; la aprobación oral de 1209 había sido solamente temporal.

Ahora bien, lo que consiguió este canon 13, dentro de los planes de unificación general de la Iglesia que tenía Inocencio III desde su ascensión al pontificado, fue la desaparición de todas aquellas pequeñas comunidades y grupos espontáneos que no estaban encuadrados dentro de la legislación canónica vigente, aunque hubieran sido aprobadas por los Ordinarios del lugar más o menos explícitamente. Y esta desaparición de tantos grupos espontáneos redundó, sin duda, en beneficio de las grandes Ordenes Mendicantes que, en su desarrollo, se vieron libres de los continuos conflictos que esos grupos, más o menos marginales, causaban de continuo en la Iglesia y que podían afectarles a ellas por provenir del tronco común de los movimientos de pobreza y predicación itinerante[38].

Por otra parte, el canon 13 del Concilio IV de Letrán fue aplicado con mucha amplitud por los papas y por los obispos a lo largo del siglo XIII. Lo cual dio ocasión a la aparición de muchas

---

[38] MACCARRONE, M., *Lateranense IV*, DIP 5, 474-495; GARCÍA GARCÍA, A., *Constitutiones Concilii Lateranensis IV cum apparatibus glossarum*, en *Monumenta iuris canonici*, Ciudad del Vaticano, 1978.

Ordenes nuevas; pero sin mayor relevancia. El Concilio II de Lión (1274) con la dura constitución *Religionum diversitatem*[39] renovó la prohición lateranense, pero en un contexto diverso del existente en 1215. Buena parte de los obispos presentes en el II Concilio de Lión estaban movidos por una fuerte animosidad contra el creciente influjo de las Ordenes Mendicantes en sus diócesis[40]. Este Concilio de Lión decretó la supresión de todas las Ordenes religiosas fundadas después de 1215 que no hubieran obtenido la aprobación del papa.

También las Ordenes Mendicantes que habían recibido la aprobación de la Santa Sede quedaban en una situación precaria, puesto que se les prohibía recibir nuevos candidatos y fundar nuevas casas. Pero la disposición lionense no se aplicaba, citándolos expresamente, a los Dominicos y a los Franciscanos por la «evidente utilidad» que reportan a la Iglesia. Los Carmelitas y los Eremitas de San Agustín que se consideran fundados antes del Concilio IV de Letrán, quedan como están hasta que se dé una disposición en contra.

El papa se reserva el tomar nuevas decisiones sobre esas Ordenes como sobre todas las demás, incluidas las no Mendicantes. A los religiosos afectados por estas disposiciones de supresión del II Concilio de Lión se les concedía la posibilidad de pasar a otras Ordenes religiosas aprobadas, pero no se podía dar el paso en bloque de una Orden suprimida a otra aprobada, o de un convento a otro. Algunas Ordenes extendidas ya en gran medida, como los Siervos de María, los Carmelitas y los Eremitas de San Agustín quedaban en una grave situación; pero lograron poco después la reconfirmación por parte de la Santa Sede. Los Eremitas de Pedro Morrone, futuro papa Celestino V, adoptaron la Regla de San Benito, con lo cual dejaban de ser Orden Mendicante.

Pero muchas otras Ordenes, algunas con gran relevancia ya en Iglesia, fueron suprimidas. Entre éstas merecen citarse la Orden de la Penitencia de Jesucristo; los Siervos de la Bienaventurada Madre de Cristo, fundada en Marsella; los Hermanos de la Penitencia de los Bienaventurados Mártires; los Hermanos de la Santa Cruz; los Hermanos y Hermanas de los Apóstoles o Apostolinos y Apostolinas, fundados por Gerardo Segarelli y continuados por

---

39 ConOecDecr, pp. 326-327.

40 Franchi, A., *Lione II*, DIP 5, 6754-6755.

fray Dolcino. La prohibición afectó a muchas otras Ordenes que, por entonces, estaban en sus comienzos y de las que no ha quedado una información precisa en las fuentes[41].

El resultado de la intervención del Concilio II de Lión, respecto a los religiosos no fue importante por lo que a la Reforma de las Ordenes religiosas se refiere. Sí fue más eficaz respecto a los abundantes grupos pauperísticos, puesto que desaparecieron prácticamente todos después del Concilio[42].

4. La respuesta de las Ordenes Mendicantes

4.1. *De la soledad a la inserción en la ciudad*

El feudalismo no era una organizqación social de ciudades, sino de villas y de aldeas apiñadas en torno al castillo del señor. A esta organización social respondió de un modo perfecto el monasterio benedictino; pero cuando la aldea feudal fue abandonada por los campesinos para refugiarse en las ciudades, era lógico que surgiese una nueva forma de vida religiosa que respondiese a los nuevos retos planteados por la nueva organización social representada por las formas organizativas horizontales de la burguesía naciente. Del mismo modo que el monasterio medieval reflejaba en su estructura interna el sistema autoritario feudal, las formas organizativas de la Ordenes Mendicantes se parecerán más a la organización horizontal de los municipios y de los gremios que al verticalismo del señorío feudal.

Los Mendicantes se colocan en el plano de las clases más pobres de la burguesía; responden más directamente a los problemas que se le plantean al incipiente «proletariado» urbano. Los burgueses y los «proletarios» que los burgueses crean, necesitan directores espirituales. Por eso los Mendicantes no construyen sus conventos en la soledad de los campos, sino en las ciudades donde se fraguan los hombres de aquella nueva sociedad.

---

[41] GIACOMOZZI, G. M., *L'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo,* «Studi storici dell'Ordine dei Servi di María», 8 (1957), pp. 3-6; FONTETTE, M. de, *Les Mendiants suprimés au II^{e} Concile de Lyon (1274),* en AA.VV., *Les Mendiants en pays d'Oc au XIII^{e} siècle,* Toulouse, 1973, pp. 193-216.

[42] SPATLING, L., *De Apostolicis, Pseudoapostolicis, Apostolinis,* Munich, 1974; FRANCHI, A., *Lione II,* DIP 5, 674-679.

La figura religiosa del momento ya no es el hombre que huye a la soledad de los desiertos o se oculta en la fragosidad de los bosques, sino el fraile cercano, hermano de todos, a quien se le podrá encontrar cada día en la calle, mezclado en la problemática de los hombres. Los Mendicantes configuran el contexto urbano, hasta el punto de que su mayor o menor presencia significará el mayor o menor esplendor económico y cultural de las ciudades. A medida de la categoría de una ciudad, existirán en ella una, dos, tres o las cuatro Ordenes Mendicantes más importantes: Predicadores, Menores, Carmelitas y Agustinos. Y la razón es clara. En una ciudad económicamente débil no había posibilidad de subsistencia para varios conventos que tenían que vivir de la cuestación diaria de puerta en puerta.

Sin embargo, la *urbanización* de los Mendicantes no tuvo lugar en sus mismos orígenes, cuando aún predominaba entre ellos el elemento laical sobre el clerical; hecho que, evidentemente, no vale para la Orden de Predicadores, que eran clérigos desde el principio; pero sí vale para los Franciscanos, Carmelitas, Siervos de María y Agustinos, los cuales solamente a medida que se clericalizan, van invadiendo las ciudades, porque la *urbanización* va unida al auge que entre los Mendicantes adquiere la cura pastoral. Esta penetración en las ciudades no se hizo sin dificultades, porque, por sus orígenes eremíticos, buena parte de los Mendicantes la consideraban una relajación del espíritu primitivo.

Esta animosidad contra las ciudades, especialmente en el franciscanismo, se debía al hecho de que la cuestación realizada en las ciudades implicaba recibir dinero, lo cual contradecía la idea originaria de que el dinero es la nueva manera de oprimir a los pobres, a los *menores*. Lo cual equivalía, además, a la legitimación de las prácticas comerciales y bancarias, si bien de una manera mitigada; y esto no tanto por intereses particulares de la Orden, cuanto por su preocupación por los pobres, la cual les llevará a reconocer como legítimo en la moral cristiana el préstamo a un interés muy reducido, que el Concilio Lateranense V (1515) aceptará. Aquí ahondan sus raíces los Montes de Piedad creados por Bernardino de Feltre[43].

Pero la progresiva *urbanización* de los Mendicantes tiene tam-

---

[43] LITTLE, L. K., *L'utilité sociale de la pauvreté volontaire*, en AA.VV., *Études su l'histoire de la pauvreté*, I, París, 1974.

bién otra raíz proveniente del campo estrictamente monástico. El monacato había sido entendido desde siempre como una *fuga* de la ciudad, una fuga del mundo; por eso se construían los monasterios en la soledad del desierto o en medio de los bosques; aunque, por otra parte, en la Edad Media, la fundación de un monasterio implicaba el acercamiento del mundo a los monjes, porque en torno a cada monasterio surgía de inmediato una villa o una aldea como primer germen de una futura ciudad. También ahora los Mendicantes *huyen* pero no de la ciudad, sino de la *estabilidad* y de la *autarquía,* propias de los monasterios anteriores. Estos eran pequeños mundos autosuficientes; se autoabastecían en todo; en lo espiritual y en lo económico. La *fuga* de los Mendicantes es de otro tipo; no es una fuga espacial o geográfica, sino estrictamente espiritual, en el sentido de que huyen de cualquier forma de poder político, económico, e incluso espiritual, para situarse no en el desierto geográfico, sino en el *desierto* de los sin-poder, de los sin-privilegios, en una palabra, de los *menores.*

Los Mendicantes forman un todo con el paisaje interior de las ciudades, en una mutua interacción. De las ciudades recibirán ellos los medios económicos para su subsistencia; y, a su vez, las ciudades recibirán de ellos dirección espiritual, e incluso cultural. Serán en muchas ocasiones un verdadero aglutinante en medio de aquellas gentes, tantas veces divididas hasta la guerra, por intereses contrapuestos.

4.2. *Organización centralizada*

Por eso mismo, los conventos mendicantes no son independientes, autónomos, sino que dependen de una organización centralizada. Todos los frailes dependen del Guardián, del Maestro, del Ministro, según la terminología específica de cada Orden; y cada convento depende de un organismo superior que se llamará generalmente provincia; y ésta del ministro o del maestro general que gobierna toda la Orden, y en cuyas manos están también los destinos de todos y de cada uno de los frailes. Pero cada una de estas autoridades, en sus distintos niveles, tendrán que responder ante el Capítulo conventual, provincial o general, respectivamente. Estas autoridades no serán vitalicias como los abades, sino

elegidas para un tiempo determinado, transcurrido el cual, podrán ser removidas de sus cargos o reelegidas.

Esta estructura centralizada, que será adoptada después por todas las Ordenes y Congregaciones religiosas, es de gran utilidad, sobre todo por la movilidad de los religiosos, tan necesaria para las urgencias apostólicas.

4.3. *La cercanía de los seglares*

Los Mendicantes rompen las barreras que hasta entonces separaban a los «claustrales» de los «seglares». Esta cercanía no se debe solamente al hecho material de que los Mendicantes vivan en medio de las ciudades, codo a codo con los seglares, a causa del ministerio apostólico y de la cuestación de puerta en puerta, sino porque ahora darán origen a una forma intermedia entre los seglares y los religiosos: las Terceras Ordenes Seglares, en las que ingresarán numerosos fieles deseosos de apropiarse la espiritualidad de los Mendicantes.

Desde la segunda mitad del siglo XII había multitudes de cristianos seglares dispuestos a dejarse evangelizar; tal era el hambre de Evangelio que había despertado la Reforma Gregoriana en la Iglesia. Pero muchos de estos fieles sencillos corrían el riesgo de caer en manos de aquel pulular de movimientos heretizantes por la falta de una predicación, y, sobre todo, de un estilo de vida que en la Iglesia reflejase con más coherencia el ideal cristiano de la primitiva comunidad de Jerusalén. Estas eran las multitudes que los Mendicantes estaban llamados a conducir a la comprensión ortodoxa y a la vivencia coherente del Evangelio[44].

Durante la Edad Media, la Iglesia había canonizado la división de la sociedad apuntada ya por Alfredo el Grande de Inglaterra a principios del siglo IX, el cual, traduciendo muy libremente el libro *De Consolatione* de Boecio, asignaba a cada categoría de personas una función específica: Los *clérigos* deben orar por los guerreros y por los campesinos; los *guerreros* deben luchar para defender a los clérigos y a los campesinos; los *campesinos* deben trabajar para alimentar a los clérigos y a los guerreros. Es una

---

[44] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Los laicos en la Iglesia: Las Terceras Ordenes,* «Verdad y Vida», *181 (1988)*, p. *10*.

concepción sagrada de la sociedad. Pero, a lo largo del siglo XII, como consecuencia de los sentimientos antifeudales y antijerárquicos popularizados por los «movimientos de liberación» de las ciudades y por los movimientos de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes, se inicia un proceso de *secularización* de la sociedad que culminará a comienzos del siglo XIII, aunque no sin resistencia, cuando se dio el paso de una sociedad organizada en *órdenes,* clérigos, caballeros y campesinos, a una sociedad estructurada en *estados de vida.* A la *sociedad sacralizada* de los *órdenes,* le sucede una *sociedad laica* organizada en estados de vida o en *estados profesionales.*

A esta nueva concepción laical de la sociedad corresponde una nueva espiritualidad laical. Anselmo de Havelberg en sus *Diálogos,* escritos en 1145, establece las bases para una teología de los distintos *estados de vida,* criticando la doctrina que concede la exclusiva de la perfección cristiana a los monjes y a los clérigos, y afirmando la unicidad del bautismo, de la fe y de la Iglesia, como punto de partida para la perfección de todos los cristianos. Y el autor anónimo del *Liber de diversis ordinibus et professionibus* [45] da un paso más, afirmando que la *vocación laical* no es simplemente una manera más de vivir el único Evangelio, sino que tiene más mérito que la vocación monástica y clerical, porque tiene que desarrollarse en contacto permanente con el mundo.

Poco a poco se va abriendo camino la idea de que la vocación cristiana no excluye ningún oficio. Gerhoch de Reichesberg (muerto en 1167) reivindica el valor netamente cristiano de cualquier profesión laical, con tal de que siga la *única regla fundamental* de toda vida cristiana que es el Evangelio. No importa que el cristiano sea soldado, mercader, agricultor, jurista o clérigo. Todos pueden y deben, cada uno desde su propia condición de vida, colaborar en la edificación de la Iglesia[46]. En cambio, anteriormente, se creía que no todos los oficios podían conducir a Dios. Entre éstos estaba el oficio de *comerciante,* porque los hombres de negocios en aquel tiempo no estaban encasillados en la estructura sacralizada del ordenamiento social, sino que vivían por libre[47].

---

[45] *Liber de diversis ordinibus et professionibus;* PL 213, 807-850.

[46] GERHOCH DE REICHESBERG, *Liber de aedificio Dei,* PL 194, 1302.

[47] GRACIANO, *Decretum,* I, dist. 88, c. 11.

Ahora bien, aunque los *comerciantes* no constituyan un grupo reconocido en el ordenamiento de aquella sociedad, sin embargo, los tiempos nuevos apuntan hacia ellos como a los hombres del futuro. Es más, del estamento de los comerciantes provienen los dos hombres más representativos del momento; Francisco de Asís y Pedro Valdés. Ambos alimentados en el mismo *humus* social; ambos integrados en el mismo cauce de los movimientos de retorno a la Iglesia pobre y de la predicación itinerante; pero cada uno de ellos desembocará en playas distintas, tan distintas como la santidad oficialmente reconocida y la herejía, respectivamente.

Desde la Reforma Gregoriana, pero especialmente desde la maduración definitiva de los movimientos pauperísticos con la aprobación ya mencionada de Inocencio III concedida a los Humillados y a algunos otros grupos provenientes del Valdesismo, el *movimiento penitencial* se traduce en una actitud frente a la vida que no solamente es *religiosa,* sino incluso *cultural.*

Fue San Francisco quien dio un fuerte impulso a la *penitencia voluntaria* de los seglares, porque él mismo fue desde el principio de su conversión un *hombre de la penitencia.* Se trata no de una penitencia circunstancial, sino de un verdadero estado de vida. Y cuando empieza su actividad apostólica, después de reconstruir la Iglesia de San Damián, Francisco predica únicamente la penitencia: «... empezó a anunciar la perfección del Evangelio, predicando a todos con sencillez la penitencia»[48].

Ahí está el origen de las Terceras Ordenes que, a imitación de Francisco, irán fundando todas las demás Ordenes Mendicantes. Su vida pobre y penitente y su predicación ejercieron sobre las masas italianas una impresión tan fuerte que las arrastraba irresistiblemente hacia su mismo ideal de vida. Como dice Celano, hombres y mujeres de toda clase y condición acudían a oír al nuevo apóstol que los seducía a pesar de su palabra escasamente adornada, pero dulce y fascinante palabra[49].

Los primeros trazos de una Regla para estos seglares que se convertían con la predicación de Francisco pueden verse en la *Carta a todos los fieles,* cuya primera redacción, según el padre Cayetano Esser, sería el manuscrito 225 de la Biblioteca de Vol-

---

[48] *Tres Compañeros,* 25, en *Fonti Francescane,* p. 1081.
[49] Celano, T. de, *Vida I,* n. 27; *ib.,* p. 442.

terra, por él mismo publicado con el título de *Exhortación a los hermanos y hermanas de la Penitencia* [50].

La idea de unir asociaciones laicales a una Orden religiosa, tiene un precedente en los monasterios visigodos españoles y en los monasterios benedictinos, cuando algunos seglares, e incluso familias enteras, ansiosas de asegurar su salvación eterna, se entregaban «en cuerpo y alma» al abad, a fin de participar de las obras espirituales y materiales de los monjes. Algo más cercano a lo que serán las Terceras Ordenes afiliadas a las Ordenes Mendicantes está en aquellos hombres y mujeres que se asociaban a los Premostratenses; y más cercana aún, la asociación laico-religiosa de los Humillados que, bajo la Regla benedictina se ocupaban en la industria de la lana, que si bien después se desvió, fue definitivamente recuperada, como se deja dicho, por Inocencio III. Hay ahí un precedente bastante parecido a lo que será la Tercera Orden Franciscana Seglar.

Pero la paternidad de las Terceras Ordenes Seglares propiamente dichas, no se le puede disputar a San Francisco, a pesar de que, antes y después de él, hayan existido distintas asociaciones de seglares en inmediata dependencia de Ordenes y Congregaciones religiosas. Las Terceras Ordenes Seglares están llamadas a vivir y a hacer penetrar el espíritu de las respectivas Ordenes Mendicantes en las realidades del mundo.

4.4. *Las Ordenes Mendicantes y la cultura*

a) *Preparación cultural de los Mendicantes.*—La progresiva urbanización de los Mendicantes fue también una consecuencia de la necesidad que tenían de una adecuadad formación cultural para el desempeño del ministerio pastoral. Era preciso frecuentar los centros universitarios en los que se impartía esa cultura; y estos centros estaban en las grandes ciudades.

En la división tripartita de la sociedad, característica del período en que floreció el monacato medieval, no había un lugar para la función del *intelectual;* pero desde el momento en que se abandonó la división de la sociedad en *órdenes* para pasar a una di-

---

[50] ESSER, C., *Un precursore della «Epistola ad fideles» di San Francesco d'Assisi,* AnalTOR, XIV (1978), n. 29, pp. 11-47.

visión en *condiciones* o *funciones*, surge la función del intelectual.

El florecimiento de las ciudades y de los municipios y, sobre todo, la nueva estructura de una economía de comercio, exigían la presencia de hombres cultos. La creación de escuelas y de Universidades, por otra parte, hacía necesaria la existencia de unos hombres dedicados a la función de la docencia. Surge así el *intelectual* como profesional de la cultura y de la ciencia. Estos hombres nuevos, estos intelectuales, plantean unos retos nuevos a la Iglesia, a los que ella responderá a través de las Ordenes Mendicantes.

Ya se ha dicho anteriormente que el *movimiento penitencial* no es solamente una cuestión religiosa, sino más bien una actitud global ante la vida que se traduce en manifestaciones culturales. Se trata de una visión global del mundo y de la vida que se manifiesta culturalmente en complejas y articuladas instituciones religiosas y sociales. Es ahí donde ejercen un papel preponderante los Mendicantes.

b) *La predicación popular como vehículo cultural de masas.*—Las masas populares, privadas enteramente de una palabra iluminadora, cedían fácilmente ante cualquiera que les hablase. Son, precisamente, las clases más humildes las que más participaron en los movimientos pauperísticos y penitenciales. El pueblo llano se sumó gozosamente, con entusiasmo, a todos esos movimiento religiosos, tanto heréticos como ortodoxos, porque no siempre estaban en condiciones de distinguir entre la herejía y la ortodoxia.

La abundante predicación popular llevada a cabo por los Mendicantes respondió adecuadamente a las expectativas de los movimientos penitenciales y de predicación itinerante. El franciscanismo respondía más directamente a este movimiento penitencial surgido de los estamentos humildes, porque él mismo no es sino una rama del frondoso árbol del movimiento penitencial. En cambio, el dominicanismo, aunque también se sumó a esta predicación popular, por su origen canonical, tenía un carácter más docto. Santo Domingo tuvo muy clara, desde los orígenes mismos de la Orden, la idea de proporcionar, por una parte maestros para la enseñanza de las ciencias sagradas, y por otra predicadores populares que hicieran frente al expansionismo de los movimientos heréticos.

Una de las bases del gran éxito de la predicación popular de los Mendicantes estuvo en el empleo de las lenguas vulgares, al etilo de lo que hacían también los predicadores ambulantes de los movimientos heréticos. Con los Mendicantes, la predicación se hace cada vez más frecuente. En realidad, con ellos el sermón se convirtió en una parte importante del servicio religioso. Hasta entonces, la predicación era casi exclusivamente oficio de los obispos. Pero los Mendicantes recibieron del Papa el *privilegio* de predicar por todas partes, incluso sin permiso del obispo. Es más, con ellos la predicación salió de los templos para invadir las calles y plazas. No era solamente cuestión de espacio para aquellas grandes masas, sino también cuestión de método. La calle, como lugar profano, permitía al predicador una mayor agilidad y una mayor sencillez, e incluso desenvoltura en el modo de tratar los temas, aduciendo ejemplos y anécdotas que no parecerían apropiadas para un lugar sagrado.

El hambre de la palabra de Dios y el deseo de una mayor información religiosa y profana se hacen tan patentes en las masas populares, que los predicadores se sienten en la obligación de convertir los sermones en un vehículo de información del pueblo sobre temas que van desde la política hasta la ciencia y el arte; desde la moral cristiana hasta los usos y costumbres de la vida familiar y ciudadana. Con los Mendicantes, la predicación popular alcanzó el culmen de su desarrollo y de su eficacia. Los predicadores, para la preparación de sus sermones, contaban ya con enciclopedias históricas y teológicas, con colecciones de citas bíblicas y patrísticas; con colecciones de cuentos y leyendas, e incluso de chistes. Hubo predicadores famosos como Juan de Vicenza, Venturino de Bérgamo, Bernardino de Siena, Bernardino de Feltre, Vicente Ferrer, Savonarola, que congregaron en torno a sí a muchedumbres incalculables.

c) *Los Mendicantes al asalto de las cátedras universitarias.*— Junto a esa aportación cultural, a través de la predicación popular, los Mendicantes, empezando por los Dominicos, se sumaron de lleno a la cultura en su expresión más elevada, a través de la presencia de sus grandes Maestros en las aulas universitarias. Su actividad docente no sólo consiguió grandes méritos en la formación de innumerables alumnos, sino también en la producción de grandes obras que constituyen un hito en la historia de la cultura

occidental, tanto en teología como en filosofía y en el campo de las ciencias experimentales.

En el apostolado de la cultura tomaron la iniciativa los Dominicos a la que se sumaron después los Franciscanos, cuando San Buenaventura reconcilió al franciscanismo con la cultura, y también los miembros de las demás Ordenes Mendicantes, Agustinos y Carmelitas. Por su rápida expansión por toda Europa, la cultura experimentó un notable incremento, no sólo por la presencia de sus doctores en las aulas universitarias, sino, sobre todo, porque la fundación de un convento mendicante, especialmente dominico, en cualquier ciudad de Europa, comportaba necesariamente la apertura de una escuela de teología, que con el correr del tiempo se convertía en centro universitario. Esto contribuyó a descentralizar también la cultura y la enseñanza.

El célebre predicador Giordano Rivalto resumía así, a comienzos del siglo XIV, el progreso experimentado por el estudio de la Teología, gracias al impulso dado por los Mendicantes: «En cada convento hay escuela *De Divinitate*, lo cual es de tanta utilidad, que nunca se podrá ponderar suficientemente»[51].

d) *Polémica entre los Maestros Mendicantes y Seculares.*—La presencia masiva de Maestros Mendicantes en las Universidades de renombre, como París y Bolonia, empezó a ser mal vista por parte de los doctores provenientes de otros estamentos eclesiásticos, dando lugar a una dura polémica que enfrentó, entre otros, a Guillermo de Saint-Amnour con Santo Tomás de Aquino y con San Buenaventura. En realidad, esta polémica universitaria no carecía de fundamento. Los adversarios de los Mendicantes alegaban que la Univesidad era una corporación exenta y los Mendicantes, miembros de otra corporación exenta por privilegio apostólico, no podían ser miembros simultáneamente de dos corporaciones.

La disputa empezó cuando los dominicos abrieron una cátedra pública de teología en su convento de la calle Saint-Jacques de París con rango universitario; el descontento aumentó cuando el maestro parisino Juan de Saint-Gilles se hizo dominico (1228) y continuó enseñando, en una segunda cátedra en el mismo convento. Aún pasarían algunos años sin mayores complicaciones;

---

[51] Citado por MAGLI, I., *Gli uomini della Penitenza*, p. 32.

pero el recelo aumentaba, a medida que los Mendicantes ocupaban cátedras en la Universidad, porque disminuían las oportunidades de los Maestros seculares. Fue en 1252 cuando estalló verdaderamente el conflicto. Una decisión de la Universidad de París prohibió a los colegios de los religiosos tener más de una cátedra magistral; y los religiosos que no pertenecieran a ningún colegio no podrían enseñar en la Universidad. Y, sobre todo, cuando los Maestros Mendicantes, dos dominicos y un franciscano, rehusaron tomar parte en la huelga organizada en 1253 para protestar por la lesión hecha a sus privilegios; se les reprochó su actitud, pero como los mencionados profesores permanecían en su actitud inicial de no participar en la protesta, los expulsaron de la Universidad. Después de varios intentos inútiles para solucionarlo pacíficamente, el asunto fue elevado al papa.

Guillermo de Saint-Amour, como portavoz de los Maestros seculares, llevó la representación de éstos a la Curia pontificia (1254). El papa Inocencio IV que, inicialmente, se había declarado a favor de los Mendicantes, cambió de repente de actitud en favor de los seculares; pero su inmediato sucesor, Alejandro IV (1254-1261), replanteó de nuevo la cuestión. Guillermo de Saint-Amour compuso, probablemente, en el mismo año 1254 un tratado furibundo contra los Mendicantes, titulado *Liber de Antichristo et eiusdem ministris*[52]. Evidentemente, Guillermo de Saint-Amour no estaba sólo en esta lucha contra los Maestros Mendicantes; tenía a su lado a maestros célebres, como Sitger de Bravant, Lorenzo Langlais, Nicolás Lisieux, Gerardo de Abeville.

La cuestión se complicó al aparecer el libro *Introductorius in Evangelium aeternum*, del franciscano Gerardo de San Donnino, que comentaba erróneamente las teorías de Joaquín de Fiore. Guillermo de Saint-Amour quiso envolver a todos los franciscanos en la condena, e incluso a todos los Mendicantes como fautores de herejía. Sus ataques no se limitaron a los verdaderos errores apocalípticos del mencionado libro, sino que se atrevió a condenar el ideal mismo de perfección cristiana de las Ordenes Mendicantes en cuanto tales, queriendo demostrar que el pedir li-

---

[52] Algún autor ha pretendido quitarle a Guillermo de Saint-Amour la paternidad de este libelo, pero V. Leclerc ha demostrado su autenticidad: *Histoire litteraire de France*, XXI, p. 470.

mosna, lejos de ser una virtud, implicaba un gravísimo peligro para la misma Iglesia.

En defensa de los Mendicantes salieron las dos máximas lumbreas que éstas tenían entonces, San Buenaventura, con sus lecciones bíblicas *Sobre la pobreza de Cristo,* y, poco después Santo Tomás de Aquino, con su libro *Contra los impugnadores del culto de Dios y de la religión.* Guillermo de Saint-Amour, no sólo no se calló, sino que salió de nuevo a la palestra con otro libelo incendiario contra las Ordenes Mendicantes, *Libelo sobre los peligros de los últimos tiempos.*

El papa Alejandro IV, que había condenado el libro de Gerardo de Borgo de San Donnino, le asestó ahora un duro golpe a Guillermo de Saint-Amour al condenar su libelo por injusto, execrable y de doctrinas falsas (1256); y tomó, al mismo tiempo, una actitud resuelta en favor de las Ordenes Mendicantes, obligando a la Universidad de París, bajo amenaza de excomunión, a recibir como maestros a los Dominicos y Franciscanos, revocando la decisión contraria de Inocencio IV. Los maestros parisinos prefieren disolver la Universidad antes que readmitir a los Mendicantes. La componenda del rey, San Luis, para salvar la Universidad, que solucionaba la cuestión, admitiendo las dos cátedras de los Dominicos, pero separándolos del gremio de la Universidad, fue declarada nula por el papa; el cual, para acabar de una vez por todas con la cuestión, privó a Guillermo de Saint- Amour y a otros tres maestros, cabecillas de la rebelión, de todo oficio y beneficio; y pidió al rey que expulsara de Francia a Guillermo de Saint-Amour, instigador de toda la animosidad contra los Mendicantes.

El triunfo sonrió definitivamente a los Mendicantes, porque San Buenaventura y Santo Tomás pudieron reemprender la tarea docente en las cátedras de sus respectivos colegios incorporados definitivamente a la Universidad de París[53].

e) *Las escuelas filosófico-teológicas de los Mendicantes.*—A través de las Ordenes Mendicantes, la Iglesia ejerció una influencia tan decisiva en la vida intelectual y religiosa, a lo largo de los siglos XIII y XIV, como la que había ejercido anteriormente a través de los monasterios, aunque de otra manera.

Cada una de las principales Ordenes Mendicantes tuvo, den-

[53] AMAN, E., *Saint-Amour (Guillaume de),* DTC XIV, 1, 756-763.

tro del sistema general de la Escolástica, sus propias y originales escuelas filosófico-teológicas. Los Dominicos encarnaban prácticamente la doctrina oficial de la Iglesia; y gozaban de una posición dominante en la vida espiritual de la burguesía. Las clases medias y superiores aceptaron la corriente cultural preferida por la Iglesia oficial, el Tomismo: una especie de *racionalismo progresista,* al principio, pero bastante conservador después. La ideología oficial del dominicanismo quedó plasmada en la *Suma Teológica,* la obra monumental de Santo Tomás de Aquino, la cual se adaptaba mucho mejor que las demás corrientes contemporáneas a las condiciones del momento sociocultural y sociorreligioso, lo mismo que a las necesidades de la «burguesía ilustrada» que estaba consolidando su posición. El Tomismo partía de una fundamentación agustiniana, pero matizada con elementos extraídos de Aristóteles. Santo Tomás de Aquino levantó un edificio cultural imperecedero, en el que se hallan bien cimentados la sobriedad, la seguridad y el compromiso entre la Iglesia y el mundo, que tan necesarios se hacían a los hombres del siglo XIII, sobre todo de la alta burguesía.

El franciscanismo tuvo más dificultades para aclimatarse en el contexto cultural de la escolástica. Esta dificultad estuvo originada por la actitud del propio San Francisco, el cual concedía más importancia a la piedad sencilla que a la piedad culta. Esta actitud colocó al franciscanismo naciente en desventaja intelectual en relación al dominicanismo; y tuvo que pagar un precio muy alto en disensiones internas por llegar a alcanzar una situación de normalidad frente a los estudios y frente a la cultura. Fue San Buenaventura quien reconcilió al franciscanismo con el estudio y con los libros. San Buenaventura es, dentro del franciscanismo, lo que Santo Tomás, su contemporáneo, dentro del dominicanismo, el autor que mejor representa la postura de la teología oficial de la Orden, con un sistema que viene a ser una mezcla de misticismo agustiniano-platónico y de racionalismo aristotélico, con prevalencia del primero sobre el segundo.

De este modo, el franciscanismo no podía ofrecer a la Iglesia y a la burguesía la solidez y claridad que caracterizaban al tomismo. Sin duda, los Franciscanos tuvieron algunos exponente de su escuela, de una categoría indudable, como Duns Escoto y Guillermo de Ockam, creadores de unos sistemas filosófico-teológicos que, inicialmente al menos, no fueron bien vistos por la Curia

romana, pero que acabaron imponiéndose dentro de las corrientes del pensamiento.

Sin duda, las Ordenes Mendicantes, primero los Dominicos, después los Franciscanos y, finalmente, los Agustinos y los Carmelitas crearon sus propias escuelas e hicieron aportaciones decisivas a la historia de la cultura.

4.5. *De la pobreza individual a la pobreza comunitaria*

La pobreza de los Mendicantes hay que entenderla también como una respuesta a los retos planteados por la nueva *economía monetaria* propia de la sociedad urbana y comercial. La pobreza de los monasterios, encarnados en el sistema económico feudal, afectaba a los monjes en tanto que individuos particulares; los cuales se despojaban radicalmente de toda propiedad; pero los monasterios podían poseer toda clase de bienes materiales y, con frecuencia, eran extraordinariamente ricos y poderosos.

Ahora bien, las Ordenes Mendicantes se han separado del orden social feudal para encarnarse en el orden social de las ciudades libres. Su pobreza es no sólo individual, sino también comunitaria. No sólo el fraile mendicante ha renunciado, como el monje a toda propiedad material, sino también la comunidad mendicante ha renunciado a toda posesión y a cualquier clase de renta característica de los monasterios.

Hasta la Reforma Gregoriana, ningún movimiento reformador había planteado jamás la existencia de la pobreza comunitaria. La Reforma cluniacense no sólo no se había hecho cuestión de la *pobreza comunitaria,* sino más bien todo lo contrario, porque aspiraba a la riqueza y al poder económico, e incluso al poder político. Los cluniacenses consideraban el bienestar económico de sus monasterios, dentro de la más pura línea veterotestamentaria de las bendiciones de Dios, como la justa recompensa divina por la pobreza individual de los monjes y la observancia regular de la comunidad monástica. Nunca se le había ocurrido a ningún monje pensar que pudiese existir una contradicción entre *vida cristiana* y *riqueza monástica,* sino que aquella justificaba a ésta. El ejemplo más claro es la teoría de Raul Glaber, el cual llegó a afirmar: «Aquellos que se entregaron incesantemente a las obras

de Dios, es decir, a las obras de la justicia y de la piedad, merecieron ser colmados de todos los bienes»[54].

Sin duda, las críticas contra la excesiva riqueza de los monasterios existió después de la Reforma Gregoriana. Es significativo el título de una obra anónima de este tiempo *Inventiva contra un soldado que abandonó el mundo a causa de la pobreza y consiguió la riqueza en el monacato*[55]. Ante esta desazón espiritual por no encontrar en los monasterios un camino de seguimiento de Jesús en pobreza radical, las vocaciones religiosas ya no se orientan hacia ellos, sino que emprenden de nuevo el camino del desierto; dando origen, como ya se ha visto en un capítulo anterior, a algunas Ordenes monásticas que realizaron los primeros ensayos de pobreza comunitaria, como fue el caso de la Orden de Grandmont. Pero la respuesta definitiva a los planteamientos de los movimientos pauperísticos que exigían la pobreza colectiva de la Iglesia, no se plasmará hasta las Ordenes Mendicantes.

Los Mendicantes, y el primero entre todos ellos Francisco de Asís, en medio de una sociedad que debía todo su bienestar al dinero amasado rápidamente en el comercio, se desprenden de él, para vivir en pobreza comunitaria absoluta. Se colocan así, no sólo fuera del sistema feudal, sino también fuera de las nuevas clases socio-ecinómicas creadas por el sistema monetario y comercial.

Ahora bien, aunque todas las Ordenes Mendicantes tendrán en común la pobreza colectiva, sin embargo, cada una de ellas vivirá este ideal de una manera peculiar, a través de la cual se puede ver incluso la evolución del concepto mismo de pobreza:

«Mientras en los orígenes de las Ordenes Mendicantes el ideal de la pobreza es estrictamente religioso, y es considerada como ocasión para santificarse y no como problema social, se pasará más tarde, como consecuencia de las luchas pauperísticas suscitadas por los Espirituales y por los *Fraticelli,* a una desestima de la pobreza, y esto no dejará de influir en la evolución de las mismas Ordenes Mendicantes»[56].

---

[54] GLABER, R., *Historiae,* Ed. M. PROU, París, 1886, p. 67.

[55] Citado por LECLERCQ, J., *Espiritualidad Occidental. I: Fuentes,* Salamanca, p. 205.

[56] PINO, F. dal, *Mendicanti,* DIP 5, 1174.

La pobreza comunitaria implicaba para los Mendicantes el tener que pedir limosna de puerta en puerta, aunque no fuese éste el único medio de subsistencia, porque contaban también con el trabajo de las propias manos, especialmente los Franciscanos. Ya se ha visto también, anteriormente, cómo éste sistema de atención a sus necesidades materiales les obligaba a establecer sus conventos en medio de las ciudades.

Los Mendicantes, con su pobreza comunitaria y con su predicación itinerante, acabaron, de una vez por todas, con las críticas que los movimientos pauperísticos habían dirigido a la Iglesia poderosa, rica y cómodamente instalada; y, por lo mismo, alejada del ideal de vida de los Apóstoles y de los primeros cristianos. Rafael Morghen sintetizaba la respuesta de los Mendicantes a los movimientos de predicación pobre e itinerante, los cuales, en sí mismos eran el fiel reflejo de una nueva sociedad que luchaba por salir del viejo sistema socio-religioso anterior: «... una apretada fila de predicadores difundió entre el pueblo europeo que salía del Medioevo, los ideales de la vida cristiana y el retorno al Evangelio, en la obediencia a la Iglesia administradora de los carismas necesarios para la salvación. La influencia ejercida por estos predicadores populares, para la formación de la nueva religiosidad del mundo moderno, constituye un fenómeno histórico de gran relieve[57].

[57] MORGHEN, R., *Riforma monastica e spiritualità cluniacense,* en AA.VV., *Spiritualità cluniacense,* Todi, 1960, pp. 34-36.

11. San Francisco de Asís y los Hermanos Menores

Bibliografía

GUERRA, J. A., *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época,* BAC, Madrid, 1978; OMAECHEVARRÍA, I., *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos,* BAC, Madrid, 1970, *Fonti Francescane,* Asís, 1977; SABATIER, P., *Francisco de Asís,* Trad. de la 45 ed. francesa por M. A. BARRENECHEA, Barcelona, 1982; AA.VV., *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni,* Todi, 1971; CASAS, V., *Francisco de Asís,* Madrid, 1983; FELDER, H., *Los ideales de San Francisco de Asís,* Buenos Aires, 1948; ESSER, K., *La Orden franciscana, Orígenes e Ideales,* Aránzazu, 1976; GRATIEN DE PARÍS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los Frailes Menores,* Buenos Aires, 1947; LÓPEZ, A., *Viaje de San Francisco a España,* Madrid, 1914; ID., *La Provincia de España de los Frailes Menores,* Santiago de Compostela, 1915; GARCÍA ORO, *El franciscanismo hispano de la Edad Media,* «Verdad y Vida», XLV (1987), 207-249; OMAECHEVARRÍA, I., *Las Clarisas a través de los siglos,* Madrid, 1972; GRAU, E., *El «Privilegio de la pobreza» de Santa Clara,* «Selecciones de Franciscanismo», 20 (1978), 233-242; PAZZELLI, R., *Il Terz'Ordine Regolare di San Francesco,* Roma, 1958; IZQUIERDO, C., *Recopilación de textos legislativo-espirituales sobre la vida penitencial franciscana,* Roma, 1981; TOCCO, F., *La questione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti,* Nápoles, 1910.

1. Historiografía franciscana

La vida de San Francisco de Asís, el hombre que amó todo lo que vive y alienta, el santo amado y admirado por los hombres de

todos los tiempos, y canonizado por los credos religiosos más dispares, resulta muy difícil interpretarla, no tanto escribirla, porque es muy lineal, muy abierta y muy corta. Apenas cuarenta y cuatro años de vida, pero intensamente vividos.

Luigi Salvatorelli ha escrito sobre él las palabras más elogiosas:

«Francisco de Asís es, después de Jesús, el máximo héroe del Cristianismo. De ningún otro se puede constatar una influencia tan directa, eficaz, que todavía se manifiesta, a la distancia de siete siglos de su vida mortal; una influencia que también se ejerce, y quizá prevalentemente, más allá de los confines de la Iglesia a la que él pertenece confesionalmente, e incluso más allá de los límites de la civilización cristiana. No sería aventurado decir que cuanto queda hoy de espíritu cristiano en el mundo se remonta, en su mayor parte, después de los Evangelios, al franciscanismo originario»[1].

Francisco de Asís es, en efecto, una persistencia gozosa en la memoria histórica de la humanidad; y ha despertado siempre una gran simpatía en todos los que se han acercado a él. Precisamente, el primero que se esmeró en escribir una biografía crítica del santo fue un protestante, Paul Sabatier[2].

Son muy pocos los escritos que se conservan del santo: Dos Reglas, un Testamento, algunas cartas, algunas poesías, algunas exhortaciones y algunas oraciones. Estos escritos constituyen la fuente principal para comprender el *misterio* de Francisco; porque él fue un misterio para sus contemporáneos y lo sigue siendo en la actualidad. Su primer biógrafo, Tomás de Celano, ya experimentó la insuficiencia de las palabras humanas para desvelar ese misterio, porque el Francisco total, el Francisco profundo, solamente es, aproximativamente alcanzable[3]. Para un acercamiento a Fransico de Asís, existen también otras fuentes biográficas, aunque la crítica histórica las considera tendenciosas en buena parte.Su primer biógrafo, Tomás de Celano, escribió dos biografías. la primera, a los tres años de la muerte del santo (1226), y la se-

---

[1] SALVATORELLI, L., *Movimento francescano e Gioachinismo,* en AA.VV., *Movimenti religiosi e popolari ed eresie del Medioevo,* III, Florencia, 1955, p. 425.

[2] SABATIER, P., *Francisco de Asís,* trad. de la 45.ª ed. francesa, M. A. BARRENECHEA, Barcelona, 1982.

[3] LORTZ, J., *Un santo único,* Roma, 1958.

gunda en 1247. El fue testigo ocular de muchos de los acontecimientos que narra, pues fue recibido por el propio Francisco en 1214; pero es sospechoso de pretender conciliar el ideal franciscano de los orígenes con el modo de vivirlo en el tiempo en que escribe, sobre todo, la segunda biografía[4].

San Buenaventura, su segundo biógrafo más importante, está ya mucho más alejado de los acontecimientos. Su obra principal, *Leyenda Mayor,* escrita en 1263 fue aprobada como biografía oficial del fundador por el Capítulo General de París (1266), el cual ordenó, al mismo tiempo, la destrucción de todas las demás «leyendas». También esta obra es sospechosa, porque San Buenaventura y el mencionado Capítulo General intentaron conciliar todas las disidencias existentes en la Orden respecto a la interpretación de la vida de San Francisco, y justificar la situación vigente entonces en el Franciscanismo.

Otro documento de importancia es la *Leyenda de los tres compañeros,* que fueron fray León, fray Angel y fray Rufino. Esta obra fue compuesta para que sirviera a Tomás de Celano para redactar su primera biografía; pero hoy se duda de su autenticidad en su estado actual. Existe también una *Leyenda antigua* que tiene como autor probable a fray León, y que parece más segura.

En realidad, ninguna de estas fuentes biográficas debe ser aceptada sin gran prudencia en todas sus afirmaciones, porque cada una de ellas adolece de un gran defecto. Celano es demasiado conformista; fray León excesivamente rigorista en la interpretación del Francisco de los orígenes; y San Buenaventura demasiado conciliador de las diversas corrientes en que estaban divididos entonces los seguidores del Pobre de Asís.

2. Asís, ciudad libre y comercial

Esta ciudad umbra está inmersa en la dinámica del tiempo. En 1174, apenas ocho años antes del nacimiento de Francisco, fue arrasada por Cristian de Maguncia, un eclesiástico de armas tomar que, además de arzobispo de Maguncia era también canciller del Imperio. Desde 1177, Asís queda sometida al duque imperial

---

[4] CELANO, *Vida I,* y *Vida II,* en GUERRA, J. A., *San Francisco de Asís,* p. 140-359.

de Espoleto; pero no se resigna a su suerte. En 1200 los asisienses se sublevan de nuevo; y ahora sí, consiguen arrasar la fortaleza, la Rocca Maggiore, que desde la altura del Sasso Rosso sombreaba las 255 casas que albergaban a los dos mil habitantes que componían toda la vecindad. Se estableció un gobierno comunal, aunque la carta definitiva de su libertad no la recibirán los ciudadanos asisienses hasta el año 1210, después de algunas batallas perdidas en las que intervendrá el propio Francisco.

En esta ciudad, fiera de su libertad y próspera por las crecientes relaciones comerciales con las ciudades vecinas, e incluso con el extranjero, nació Francisco de Asís a finales de 1181 o principios de 1182. Sus padres, Pedro Bernardone y Donna Pica, pertenecían a la nueva clase burguesa, dedicada a la industria y al comercio de paños. En la pila bautismal le pusieron a su hijo el nombre de Juan, pero su padre le llamará cariñosamente Francisco, «francesito», por el amor que le tenía a Francia, donde había encontrado riquezas y esposa; o quizás porque el niño aprendió a hablar muy pronto el francés provenzal, el idioma de la madre, con miras al comercio[5].

Los clérigos de la iglesia de San Jorge, muy cercana a su casa, le enseñaron a leer y a escribir; un poco de latín, que seguía siendo el idioma habitual en la Umbría; algo de música y de poesía, porque cuando se sentía alegre cantaba canciones que él mismo componía[6], y, posiblemente, las tres reglas de cálculo, imprescindibles, después de todo, para quien se iba a dedicar al comercio, como su padre.

Ya joven, elegante y rico, Francisco frecuenta los ambientes juveniles de la ciudad. Malgasta el tiempo y el dinero de su padre en banquetes y juergas con los jóvenes de su edad[7]. Era amigo de sus amigos, generoso, casi derrochador[8]. Sus padres se lo consentían todo. Su padre estaba orgulloso de él; su madre lo amaba más a que sus otros hijos[9]. Francisco tuvo, al parecer dos hermanos. Uno de ellos se llamaba Angel[10]. Su madre le perdonaba to-

---

5 *Tres compañeros,* 2.
6 *Celano,* 16; *2 Celano,* 13, 127.
7 *Leyenda mayor,* 1.
8 *Tres compañeros,* 2.
9 *Tres compañeros,* 9.
10 Cf. *Fonti Francescane,* p. 563, nota 8.

das sus locuras juveniles a pesar de que ella era muy piadosa[11]. No obstante, Francisco no fue jamás un libertino ni un mal educado; fue caballero con todos, especialmente con las mujeres[12].

3. La conversión de Francisco

Los nobles, partidarios del emperador, que después del asalto y destrucción de la Rooca, habían huido a la vecina ciudad de Perusa, lograron levantarla en guerra contra Asís. Una guerra que va a durar varios años. Francisco participa en ella; pero en la primera batalla en Ponte San Giovanni, el ejército asisiense fue completamente derrotado por los perusinos. Hubo muchos muertos y prisioneros. Francisco fue uno de estos últimos. Durante un año permaneció en las cárceles de Perusa, siendo devuelto a Asís gravemente enfermo. Era el año 1203.

Se repone lentamente; es una enfermedad grave; pero no es solamente una enfermedad corporal, la tuberculosis, que lo acompañará ya siempre hasta su muerte, sino también una especie de enfermedad del espíritu, una depresión, una apatía, que ahora le tornaba amargas todas las cosas que antes le atraían: «Ni la belleza de los campos, ni la frondosidad de los viñedos, ni todo lo que de más delicioso hay a los ojos pudo, en modo alguno, deleitarle. Se maravillaba de tan repentino cambio y juzgaba necios a quienes amaban tales cosas»[13]. Era el Señor que empezaba a trabajarlo desde dentro. No obstante, él sigue empeñado en ser un caballero, un guerrero de fama, al estilo de Gualterio de Brienne, jefe de los ejércitos pontificios que luchan en el sur de Italia contra las tropas del emperador.

Una vez repuesto, Francisco se enrola en el ejército pontificio y se encamina hacia el sur; pero el Señor lo espera a mitad de camino. En Espoleto cae de nuevo enfermo. Es el comienzo de la conversión. Regresa a casa. Sus amigos de siempre le preparan una gran fiesta. Francisco está tan alegre que sus amigos piensan que ha encontrado esposa y se va a casar. Y era cierto, se iba a desposar, pero con una esposa muy especial: «Estoy pensando en

---

11 *2 Celano*, 3.

12 *Tres compañeros*, 3.

13 *1 Celano*, 3, 4.

tomar una esposa tan noble, rica y hermosa como jamás habéis visto otra»[14]. Francisco ha descubierto a Madama Pobreza, la pobreza de Cristo que lo invita a abandonarlo todo y a entregarse a ella como a una mujer querida.

Los sufrimientos de Cristo en un leproso a quien besa, venciendo una repugnancia infinita, y la decadencia de la Iglesia, cuando se siente llamado por el crucifijo bizantino de la ruinosa iglesita de San Damián a «reparar su casa», que él interpreta primero materialmente, pero después descubre que se trata de una reconstrucción espiritual, constituyen el punto de partida para el encuentro definitivo con su identidad profunda, la identidad del *Poverello de Asís.*

En su obra de ayuda a los pobres y de reparación de las iglesias ruinosas de las cercanías de Asís, gasta el dinero de su padre, el cual, como hombre de negocios deseoso de amasar fortuna, no puede soportar la prodigalidad de su hijo ni, menos aún, comprender el extravagante género de vida que lleva. Le cita ante el tribunal municipal; pero Francisco no acude; le cita ante el tribunal del obispo, y entonces sí acude; pero, en un gesto profético, se despoja por completo de sus vestiduras que, serenamente, pero enérgicamente, devuelve a su padre con estas palabras: «Hasta ahora he llamado padre mío a Pedro Bernadone..., desde ahora quiero decir: Padre nuestro que estás en los cielos...»[15]. Ahora sí que se hizo realidad literal la ambición más profunda de todos los movimientos de pobreza voluntaria que se venían sucediendo en la Iglesia desde hacía más de un siglo: *Seguir desnudos a Cristo desnudo,* que tan bellamente cantará un discípulo del propio Francisco, Iacopone da Todi:

Povertà é nulla avere
e nulla cosa poi volere
e onne cosa posedere
en spiritu de libertate[16].

[14] *Tres Compañeros,* 7; *1 Celano,* 7.

[15] *Tres compañeros,* 19, 20; *1 Celano,* 15; *2 Celano,* 12.

[16] IACOPONE DA TODI, *Laudi, trattato e detti;* ed. F. AGENO, Florencia, 1953, p. 237, vv. 60-61.

4. «Después que el Señor me dio hermanos»[17]

Franscisco continúa reparando iglesias; pero asistiendo una mañana a la celebración de la Eucaristía en la iglesita de la Porciúncula o de Santa María de los Angeles[18] que él había restaurado y elegido como residencia habitual, cuando el sacerdote leyó el pasaje del Evangelio de Mateo (10, 7-13) en el que Jesús envía a sus discípulos a predicar y a curar enfermos, yendo pobremente vestidos y mendigando el sustento, lo consideró como una llamada dirigida a él personalmente; entonces descubrió su vocación definitiva: «Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco, esto es lo que, en lo más íntimo de mi corazón, deseo poner en práctica»[19]. Había descubierto su vocación de *pobreza en predicación itinerante,* que para él era sinónimo de una vida plenamente evangélica: «El Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio»[20].

Los compañeros no tardan en llegar. Provienen de todas las clases sociales. Los hay ricos, como Bernardo de Quintavalle; Gil, de extracto campesino; Silvestre, el sacerdote. Empiezan de inmediato la predicación pobre e itinerante. Francisco y fray Gil se van a las Marcas. Las gentes que, después, lo idolatrarán, se ríen de él ahora, al verlo tan pobremente vestido. Había que fraguarse en la humildad y en el fracaso para poder soportar después los elogios[21]. Cuando llegaron a ocho, Francisco los dispersó de dos en dos.

Pronto llegan a ser doce, el número mítico de los compañeros de Jesús. Todos venden lo que tienen y lo dan a los pobres. Viven de su trabajo; trabajan como jornaleros por el alimento diario; y

---

[17] *Testamento,* 14.

[18] La Porciúncula pertenecía a la abadía benedictina de Monte Subasio, la cual la cedió más tarde a San Francisco. Este, en señal de reconocimiento y casi como signo de vasallaje, mandó que sus frailes enviasen, cada año, a los monjes una cesta de peces; pero éstos, en razón de la humildad de Francisco, le enviaban a él y a sus hermanos una cántara de aceite. Cf. *Leyenda de Perusa,* 56; *Espejo de perfección,* 55. El nombre de *Porciúncula,* le viene de un trozo de terreno: «porcioncola». Y el apelativo de *Santa María de los Angeles,* se debe a que el pueblo pensaba que los ángeles bajaban allí a cantar las alabanzas del Señor.

[19] *1 Celano,* 22; *Tres Compañeros,* 25; *Leyenda mayor,* 3, 1.

[20] *Testamento,* 14.

[21] *Tres Compañeros,* 33; *1 Celano,* 28.

cuando no hay trabajo, piden limosna. Este estilo de vida impresiona en Asís. Hasta el obispo se preocupa por su futuro, porque no es la manera habitual de constituir un grupo monástico. Pero es que Francisco no quiere ser monje ni quiere poseer bienes, porque entonces sería preciso tener armas para defenderlos[22].

5. Ante el Señor Papa Inocencio III

Francisco se da cuenta de que hay que escribir una Regla que defina los ideales y aglutine al grupo. Será la *Regla primitiva.* Se desconoce su texto porque se ha perdido, pero se sabe que era apenas una recopilación de textos del Evangelio; entre los cuales estarían sin duda: Mt 19,21; la respuesta de Jesús al joven rico; Lc 9,2-3, y Mt 10, 9-10: el envío de los discípulos «a predicar el Reino de Dios y curar enfermos»; Mt 16,24: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame». Y añadió, como dice Celano: «algunas pocas cosas más, absolutamente necesarias para poder vivir santamente»[23].

Pero un grupo como el suyo puede ser fácilmente confundido por el pueblo, e incluso por los obispos, con muchos otros grupos que caminan por ahí sin sujeción a la Iglesia y sospechosos de herejía. Francisco, en cambio, quiere ser un hijo fiel de la santa Madre Iglesia. Para que todo quede claro ante el pueblo y ante los señores obispos, es preciso pedir la aprobación del señor papa Inocencio III. Podría pedir la aprobación al obispo de Asís que lo conoce y acepta su estilo de vida, pero Francisco quiere una aprobación, no para una iglesia local, sino para la Iglesia universal[24]. Era el año 1209.

Zefirelli en su film *Hermano Sol, Hermana Luna,* ha descrito en bellas imágenes lo que pudo significar el impacto de Francisco y de sus compañeros en el ánimo de la Curia romana, y especialmente de aquel papa, Inocencio III, que a sí mismo se llamaba *Dominus mundi,* señor del mundo. El hecho es que el señor papa intuyó en aquel pobre mendigo la respuesta a un sueño en que

---

[22] *Tres Compañeros,* 35.

[23] *1 Celano,* 32; *Tres Compañeros,* 29.

[24] *1 Celano,* 30, 31.

veía la Basílica de San Juan de Letrán, a punto de derrumbarse, y a un hombrecillo insignificante que arrimaba el hombro para sostenerla. En consecuencia, aprobó, aunque sólo oralmente, la Regla y el estilo de vida que Francisco le explicó en pocas palabras, porque realmente pocas palabras se necesitan para decir que se quiere vivir sencillamente, «según la forma del santo Evangelio» [25].

El papa le había dado facultad para predicar; pero también había ordenado que les hicieran la tonsura; con lo cual, en cierto modo, los sacaba de la condición de seglares y los preservaba del peligro de confusión con cualquier otro grupo de predicación pobre e itinerante, pero por libre. Ellos quedaban así enmarcados dentro de la santa Madre Iglesia Católica. Francisco será ordenado después de diácono.

Después de la aprobación pontificia, Francisco y sus Hermanos Menores pasaron un tiempo delicioso en Rivotorto; fue un tiempo dedicado a la convivencia y a la oración en medio de la más estricta pobreza; pero no era la pobreza de los monjes sirios, ni siquiera la pobreza de los desiertos de Nitria o de Escete, donde se establecían auténticos campeonatos de la maceración. Francisco no quiere ese estilo de vida. El dispone que los hermanos, «tanto en el comer y dormir como en remediar otras necesidades, deben dar con discreción lo suficiente al cuerpo, para que el hermano cuerpo no pueda quejarse... Pero si el hermano cuerpo quiere ser negligente, perezoso y soñoliento en la oración, vigilias y otras obras buenas, entonces lo deberán castigar como a un jumento malo»[26]. Tampoco entre los seguidores de Francisco faltaron, es verdad, algunas extravagancias como las de fray Junípero o las de fray Juan el Simple, pero llenas siempre de dulzura y de simpatía. Es una pobreza vivida en la alegría y en la entrega generosa al servicio de la misma fraternidad, de los pobres y de los enfermos, especialmente de los leprosos, porque éstos eran los últimos, los *menores* de entre los enfermos.

---

[25] *Testamento,* 14.

[26] *Espejo de perfección,* 97; 2 *Celano,* 129.

6. Padre de una multitud de hijos

La Orden crece como la espuma. La razón de semejante crecimiento, como muy bien lo entendió Jacobo de Vitry, estaba en que la Orden de los Hermanos Menores respondía a una profunda inquietud religiosa de aquel tiempo y de todos los tiempos: «porque busca expresamente imitar la forma de la primitiva Iglesia y llevar en todo la vida de los Apóstoles». Han surgido fraternidades por toda Europa. El propio Jacobo de Vitry veía un serio peligro en aquella expansión tan rápida: «... A mi juicio, esta Orden incurre en un serio peligro, porque envía a través del mundo de dos en dos no solamente a los hermanos ya formados, sino también a los jóvenes todavía imperfectamente formados, quienes más debieran ser probados y sometidos durante algún tiempo a la disciplina conventual»[27]. También a Francisco le parece que crecen en demasía[28].

Cada año, Francisco reunía en Asamblea a sus Hermanos Menores para exhortarlos al cumplimiento de la Regla y para hacer los destinos de predicación itinerante. En 1217 se celebró una *asamblea especial; se puede decir que es el primer Capítulo* verdaderamente tal. Se le conoce como el «Capítulo de las Esteras», porque los hermanos construyeron unos cobertizos de cañizo y de esteras. Tomaron parte en él unos cinco mil Hermanos Menores.

Se tomaron decisiones importantes para el futuro como la organización de las comunidades y la división de la Orden en provincias, cada una con su propio «ministro provincial». De ellas, seis pertenecían a Italia: Lombardía, Tuscia, Marcas, Campania, Apulia y Calabria con Sicilia. Y fuera de Italia, otras seis, aunque algunas son de fundación posterior: España (1217), Francia (1217), Alemania (1221), Inglaterra (1224), Hungría (1224). A finales del siglo XIII se habían fundado en toda Europa más de 1.200 conventos, con cerca de 30.000 Hermanos Menores.

---

[27] JACOBO DE VITRY, *Carta segunda;* GUERRA, *San Francisco de Asís,* 964.
[28] *2 Celano,* 70.

7. Los caminos hacia el Islam

Después de la aprobación oral de Inocencio III, y en espera de mayores favores suyos, la Orden de Hermanos Menores tenía el camino expedito. Y Francisco era un itinerante. Había caminado por diversas regiones de Italia antes y después de su conversión. Caminó después, si hemos de dar fe al capítulo IV de las Florecillas, a Santiago de Compostela, de donde regresó, por inspiración del Señor, con la identidad de la Orden bien perfilada[29].

Después que Inocencio III dio su aprobación oral a la Orden, Francisco quiere horizontes más amplios. «En el sexto año de su conversión», probablemente en 1212[30], decide embarcarse para Siria, pero la Providencia se muestra desfavorable a la expedición en forma de unos vientos contrarios que devuelven la nave a las costas de Dalmacia. De nuevo en Italia, dice bellamente Celano, el santo «se dedicó a recorrer la tierra, y surcándola con el arado de la palabra de Dios, sembraba la semilla de vida» [31]. En otro intento de evangelizar a los musulmanes, y ansioso del martirio, hacia 1213-1214, se dirige a Marruecos[32], pero al llegar a España, una *enfermedad le obliga a regresar a su cuartel general de la* Porciúncula, después de visitar Compostela[33].

A la tercera va la vencida. «En el décimo tercer año de su conversión», es decir, en 1219[34] se embarca de nuevo camino de Siria. Ahora lo hace con los Cruzados que conquistaron Damieta (1219). Pero los ideales cruzados de Francisco no coinciden con los de los grandes señores y caballeros. Hace algún tiempo que está emergiendo una nueva idea de Cruzada, la *Cruzada de los niños* que, es cierto, ha experimentado ya dos fracasos sucesivos, pero no importa. Después de más de cien años de fracasos militares, de sangrientas carnicerías entre cristianos y musulmanes, la Cruzada toma un nuevo carácter en el corazón de las gentes sencillas, de las que Francisco es, sin duda, el mejor prototipo: Lo que no han conseguido los violentos, lo conseguirán los niños, lo

---

29 García Oro, J., *El franciscanismo hispano,* p. 220.

30 *1 Celano,* 55.

31 *1 Celano,* 56.

32 *1 Celano,* 56-57.

33 López, A., *Viaje de San Francisco a España,* Madrid, 1914.

34 *1 Celano,* 57.

conseguirá la fuerza del amor. Esta nueva alma entiende la Cruz, no como el signo de una victoria cruenta, sino como emblema victorioso de un amor sin violencia. Esta es la actitud de Francisco cuando se presenta con todo el candor de un niño ante el sultán de El Cairo, Makek-el-Kamel, el cual «lo miraba como un hombre diferente de todos los demás», y lo colmó de regalos[35]. Francisco no consiguió ni la conversión del sultán ni el martirio de manos de sus esbirros, pero el Señor, dice Celano[36], «le reservaba el privilegio de una gracia singular», aludiendo con toda probabilidad al milagro de los estigmas con el que Francisco suplirá los sufrimientos y la gloria del martirio. No obstante, el camino del Islam será una preocupación franciscana de todos los tiempos.

Francisco podía marchar tranquilo a Oriente, porque la Orden había recibido una nueva garantía pontificia mediante la bula *Cum dilecti* (1218) que reconocía la universalidad de los Hermanos Menores. Antes de embarcarse, Francisco nombró dos vicarios que gobernaran la Orden en su ausencia, fray Mateo de Narni y fray Gregorio de Nápoles. Pero la prolongada ausencia del fundador, es fatal para la Orden. Los vicarios no han estado a la altura de las circunstancias, y han sucumbido ante aquellos hermanos que, descontentos con la sencillez de los orígenes, quieren una evolución de la Orden al estilo de las poderosas Ordenes monásticas y canonicales.

Paul Sabatier ha intuido muy bien el problema. Se trataba, en último término, de la confrontación entre carisma e institución que, antes o después, tendría que plantearse en el franciscanismo:

«La Orden era demasiado numerosa para no contar con un grupo de descontentos; algunos hermanos que antes de su conversión habían estudiado en las universidades comenzaban a criticar la extrema simplicidad que se les imponía como un deber. A hombres ya no sostenidos por el entusiasmo, los castos preceptos de la Regla les resultaban una carta muy insuficiente para una vasta asociación; así volvían sus miradas con envidia hacia las monumentales abadías de los Benedictinos, de los Canónigos Regulares, de los Cistercienses, y hacia las antiguas legislaciones monásticas»[37].

---

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem.*

[37] SABATIER, *o. c.*, p. 215.

8. La Regla Franciscana

Durante su ausencia en Oriente, los vicarios generales en Italia, introdujeron modificaciones importantes: Ayunos y abstinencias más frecuentes, estricta disciplina, construcción de iglesias y conventos; y, sobre todo, crearon casas de estudios. Evidentemente, no todo era objetivamente malo; pero se desviaba notablemente de la sencillez de los orígenes.

Avisado de lo que pasaba, por un hermano que había ido expresamente para ello, Francisco regresa rápidamente a Italia (1220). Antes de volver a Asís, se entrevista en Roma con Honorio III, el cual, por la bula *Cum secundum*, revocó las innovaciones introducidas por los vicarios, impuso un año obligatorio de noviciado para los nuevos candidatos, prohibió el abandono de la Orden después de la profesión y exigió a todos los hermanos la obediencia a los superiores para ir de una parte a otra. Francisco le pidió al papa la designación de un cardenal protector. Fue nombrado para este cargo el cardenal Hugolino de Ostia, futuro Gregorio IX, el cual encomendó a Francisco la redacción de una nueva Regla que fuese apta para gobernar una Orden tan numerosa ya.

A fin de entregarse por completo a la tarea de redactar la nueva Regla, Francisco renunció al cargo de ministro general y propuso en su lugar, a uno de los primeros Hermanos, fray Pedro Cattani, «a quien obedeceremos todos: vosotros y yo»[38]. Pero el nuevo ministro general falleció al poco tiempo (10 marzo 1221). El cardenal Hugolino designó entonces a fray Elías Bombarone, que regirá los destinos de la Orden desde 1221 hasta 1239 con excepción del período 1227-1232. Era un hombre muy impuesto en derecho, y de un talante muy autoritario, que antes de su ingreso en la Orden (1211) había desempeñado cargos de gran responsabilidad en el gobierno de la ciudad de Asís. Su modo de gobernar creará graves problemas a la Orden, hasta el punto de tener que abandonarla; y será excomulgado por el papa; pero no hay que adelantar acontecimientos. Todo su afán consistirá en hacer de la Orden franciscana una institución poderosa e influyente en la Iglesia y en la sociedad.

Para redactar la nueva Regla, Francisco tomó como ayudante

[38] *2 Celano*, 143.

a fray Cesáreo de Espira, gran conocedor de la Sagrada Escritura. Es de suponer que esta Regla de 1221 toma como punto de partida la selección de textos evangélicos de la primera Regla de 1209; pero, sin duda, contiene muchos más, pues llegan a cerca de un centenar. Como no podía ser de otro modo, Francisco ha incorporado en la nueva Regla las disposiciones de la Bula de Honorio III relativas al año de noviciado y al no girovagar de una parte a otra sin licencia de los superiores. La pobreza y la sencillez evangélicas de los primeros tiempos campean en todo su esplendor en el nuevo texto. Francisco ha hecho aquí su propio autorretrato. No era, ciertamente, un texto de medias tintas con el que contentar a los dos grandes bloques en que se hallaba dividida la Orden.

La nueva Regla fue presentada por Francisco en el Capítulo General de 1221, en el que tomaron parte más de tres mil frailes. No pudo presidirlo el cardenal protector Hugolino de Ostia, pero envió como sustituto suyo al cardenal Rainiero Capocci. El ascendiente de Francisco sobre la mayor parte de los Hermanos Menores era más que suficiente para que el Capítulo, en contra de la opinión de los innovadores que pretendían reducir el radicalismo evangélico de los orígenes, impusiera la Regla, pero no quiso actuar así. Ellos querían una Regla menos exhortativa y más concreta, más disciplinada. Y, de hecho, prevaleció esta opinión, porque la misma Curia romana le pidió a Francisco que redactase una nueva versión; él aceptó sin rechistar la insinuación de Roma.

En la nueva redacción le ayudaron fray León y fray Bonicio de Bolonia que era un gran conocedor del derecho canónico. Una vez concluida la Regla, le fue entregada a fray Elías. Tampoco esta versión debió de ser de su agrado, porque la perdió «por descuido»[39]. Evidentemente, se trataba de un nuevo intento de bloquear el radicalismo evangélico del fundador. Era preciso reconstruir el texto perdido.

La leyenda de Perusa[40] hace mención de un hecho que, de ser verdadero, preanunciaría las tribulaciones que le esperaban a Francisco a causa de la Regla que estaba redactando. Fray Elías, capitaneando a un grupo de ministros o superiores de los conventos, se presenta ante Francisco para decirle: «Son ministros que,

---

[39] *Leyenda mayor*, 4, 11.
[40] *Leyenda de Perusa*, 17.

habiendo oído que estás componiendo una nueva Regla y, temerosos de que la hagas demasiado estrecha, dicen y reafirman que no quieren obligarse a ella; que la hagas para ti, no para ellos».

Esta Regla, sometida al Capítulo General de 1223 y cribada por Hugolino de Ostia, fue, finalmente, aprobada por la bula *Solet annuere* de Honorio III (1223), por lo cual, es conocida como *Regla Bulada.* Hugolino fue providencial para la Orden en aquellos momentos. Supo conciliar las posturas tan divergentes entre los hermanos fieles estrictamente a los orígenes franciscanos, y los innovadores, sobre todo en lo referente a la necesidad de abrir la Orden a los estudios, entre los cuales había, sin duda, espíritus generosos, como Antonio de Padua, el primero que enseñará teología entre los Franciscanos, y Cesáreo de Espira. El cardenal Hugolino permaneció siempre fiel al espíritu de Francisco, a quien apreciaba sobre manera; pero no siempre comprendía lo que hacía. Era tal su confianza en él que, aunque esperando siempre algo imprevisible, optó por decirle: «Hijo mío, haz lo que mejor te parezca, pues veo que el Señor está contigo»[41]. Cuando llegue a ocupar el solio de San Pedro, canonizará a su amigo solamente dos años después de su muerte.

Esta Regla salvaguarda, sin duda, lo más esencial del espíritu originario; pero tampoco cabe duda de que es un triunfo de lo jurídico y de lo institucional sobre lo carismático. La «prudencia» que la Curia romana le había exigido a Francisco en la primera visita realizada a Roma, había ganado definitivamente la partida a la sencillez y a la frescura de los movimientos de pobreza itinerante. Pero de los labios de Francisco no saldrá un reproche contra quienes le han obligado a filtrar de tal modo su espíritu en la materialidad de esa letra. Hasta tal punto obedece las decisiones de Roma que, para no decantarse por un bando ni por otro, «se aislaba de la compañía de los hermanos, para no oír contar de uno o de otro algo malo, que le renovase el dolor»[42].

A pesar de todo, la Regla bulada salvaba el gran principio, el indiscutible principio, de que los Hermanos Menores han de vivir siempre según la forma de vida del santo Evangelio. Este será siempre su única Regla de vida.

---

[41] *Espejo de perfección,* 23; *2 Celano,* 23; *Leyenda mayor,* 7.
[42] *2 Celano,* 157.

9. Una imagen viviente del Crucificado

Francisco, cansado hasta la muerte, enfermo, muy enfermo, casi ciego, se retira del gobierno de la Orden. Inicia nuevas correrías apostólicas por la Umbría y por las Marcas, exhortando a todos a la paz. Esa paz que él desearía ver en su Orden. Es, por este tiempo, cuando tiene lugar, según las Floreciellas, el episodio del lobo de Gubio[43].

Entre él y algunos ministros de la Orden no existe una comunicación fluida. Tan deprimido se halla, que, en cierta ocasión, según los autores del *Espejo de perfección*, un escrito salido de los ambientes más tradicionales de la Orden, pero de lo que hay vestigios también en Celano y en la Leyenda Mayor, Francisco llega a temer que los innovadores acabarán echándolo de la Orden[44].

Francisco, en medio de tanta tiniebla, busca el consuelo en la providencia de Dios. El sabe que Dios Padre lo dirige y gobierna todo; pero quiere tener alguna señal. Acude a la Sagrada Escritura, como era frecuente en aquel tiempo: «Tomó el libro del altar y lo abrió con reverencia y temor. Lo primero con que dieron sus ojos al abrir el libro fue la pasión de nuestro Señor Jesucristo, y en ésta, el pasaje que anunciaba que había de padecer tribulación. Para que no se pudiera pensar que esto había sucedido por casualidad, abrió el libro por segunda y tercera vez y dio con el mismo pasaje u otro parecido» [45]. Era el preanuncio de su mística crucifixión.

La Crucifixión presupone la encarnación. Y así, Francisco empieza por representar al vivo el misterio del nacimiento del Verbo de Dios hecho hombre. Tuvo lugar en Greccio. Constituía una novedad litúrgica. Por eso pidió expresamente permiso al papa Honorio III[46]. Pero no era un juego infantil, sino la más terrible amenaza que podía dirigir a los poderosos de este mundo que no deben derramar la sangre del hermano, sino luchar por la paz. Era un grito dirigido a todos los cristianos y a todos los hombres en general: Ved ahí a vuestro Dios como un niño pobre e indefenso entre el buey y el asno; ved a vuestro Dios en cada prójimo, en

---

43 *Florecillas*, 21.

44 *Espejo de perfección*, 64; *Leyenda mayor*, 6; *2 Celano*, 145.

45 *1 Celano*, 198.

46 *Leyenda mayor*, 13.

cada pobre y desvalido. Se dirige contra los cátaros, porque Dios no es solamente espíritu puro, sino también hombre de carne y hueso. Es también el más duro correctivo contra aquella Iglesia poderosa y rica, dueña del mundo, en aquella hora estelar del Pontificado: Cristo no vino a dominar, sino a servir a todos los hombres. Pero Francisco no protesta contra nada ni contra nadie; es más bien una sonrisa que acaricia al mundo entero, a los hombres y a los animales, a las plantas, al sol, a la luna, a las estrellas, al universo entero.

En 1224, Francisco se retira al monte Alvernia acompañado por los hermanos León, Rufino y Angel. Allí tuvo las máximas experiencias místicas que culminaron en los estigmas de la Pasión del Señor. Francisco se convierte así en el rostro viviente del Crucificado. Era también algo nuevo en la Historia de la Iglesia. El santo fue consciente de ello[47]. El hecho tuvo lugar en torno al día 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz[48]. Francisco será siempre el santo de los estigmas. Después vendrán otros; pero él fue el primero y el prototipo. La iconografía lo representa siempre así, porque hubo incluso un papa, Alejandro IV, que decretó la pena de excomunión a quien representase al santo sin los estigmas[49].

10. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la Muerte corporal

Le queda poco tiempo de vida, pero quiere aprovecharlo al máximo. Emprende una última correría apostólica. Como ya no puede caminar, a pesar de las sandalias especiales que le ha confeccionado Hermana Clara para sus pies llagados, lo llevan de ciudad en ciudad montado sobre un borriquillo. Su entrada en cada ciudad se asemeja mucho a la entrada de Jesús en Jerusalén. Predicaba; pero, sobre todo, era testimonio viviente con todo su cuerpo, «pues había convertido en lengua todo su cuerpo», dice bellamente Celano[50]. Regresa a Asís extremadamente débil; está

---

[47] *Consideraciones sobre las llagas,* 3; *1 Celano,* 91.
[48] *Leyenda mayor,* 13.
[49] GERRA, J. A., *San Francisco de Asís...*, p. 466.
[50] *1 Celano,* 97.

ya casi ciego. Pero no lo llevan a la Porciúncula, sino a San Damián, donde le prepararon una choza, a fin de que Hermana Clara lo pudiera cuidar. Volvía también a su raíz primera; a donde el Señor lo había llamado para que reconstruyera su Casa.

Para pagar la hospitalidad de las hermanas pobres de Asís, compuso Francisco el *Cántico al hermano sol* llamado también *Alabanzas del Señor por las criaturas.* Francisco ha fijado de una vez para siempre la *apertura* de aquella hora estelar de Europa en este Cántico. Este es el sentido histórico de su alabanza al Altísimo en hermandad con «nuestro noble hermano sol»; y con la «hermana Luna»; con el «hermano viento» y la «hermana agua»; con el «hermano fuego»; con nuestra «hermana la tierra materna»; en unión con todos los hombres «que perdonan por tu amor y soportan enfermedad y prueba».

En San Damián se recuperó un tanto de su enfermedad. Y de nuevo peregrina por algunas ciudades. Pasa una buena temporada en Rieti y en Siena. Presintiendo su hora, pidió que lo llevaran a Asís; y lo hospedaron en el palacio episcopal. Le faltaba aún algo importante que realizar antes de morir. Tenía que hacer *testamento.* Lo redactó en abril o mayo de 1226. Escribió también una larga *Carta al Capítulo General* (1226) al que ya no pudo asistir.

El Testamento empieza volviendo a los orígenes de su propia vocación: Recuerda su conversión, la reconstrucción de iglesias, los orígenes de la Fraternidad, la composición de la Regla. Su voluntad última se concentra en estas palabras que sintetizan toda la identidad franciscana: «Sean *menores...*». No quiere privilegios de nadie, ni siquiera de la Curia romana, porque entonces ya no serán de verdad *menores,* sino *mayores.*

En el Testamento, Francisco retorna a los orígenes, pero no rechaza la Regla Bulada, ni compone ninguna Regla nueva. Es simplemente la última exhortación del padre a los hijos para que éstos permanezcan unidos y fieles a la identidad familiar más profunda. No se entendería bien el Testamento, como ocurrirá desgraciadamente después, si se interpreta como un rechazo de la institucionalización de la Orden establecida en la Regla Bulada de 1223.

Cuando se sintió morir, Francisco pidió que le cantaran el Cántico del hermano Sol al que él le añadió la estrofa de la «hermana Muerte corporal». Y, como previendo las tribulaciones de la Orden, bendice a todos los hermanos en la persona de fray

Elías; y se despidió de todos: «Adiós, hijos míos, vivid en el temor de Dios y permaneced siempre en El, porque vendrá sobre vosotros una terrible tentación y la tribulación está cerca. Dichosos los que perseveren en las obras que comenzamos...»[51].

Desde el palacio episcopal, como si de una auténtica procesión religiosa se tratase, trasladaron a Francisco sobre unas parihuelas a la Porciúncula. Se hace un alto en el camino. Francisco contempla por última vez la ciudad de Asís, a la que bendice: «... para que ella sea siempre morada y estancia de quienes te conozcan y glorifiquen tu nombre bendito y glorioso en los siglos de los siglos. Amén»[52].

Como signo de pobreza total, quiso morir desnudo sobre la tierra desnuda; pero el guardián del convento lo convenció de que la ropa que le proporcionaba no menoscababa su pobreza radical: «Reconoce que, por mandato de santa obediencia, se te presta esta túnica, los calzones y la capucha. Y para que veas que no tienes propiedad sobre estas prendas, te retiro todo poder de darlas a nadie»[53]. En este sentido, iba también la misiva que Francisco dirigió a la Hermana Clara: «Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza de nuestro Altísimo Señor Jesucristo y de su Santísima Madre y perseverar en ella hasta el fin; y os ruego, mis señoras, y os aconsejo que viváis siempre en esta santísima pobreza. Y estad muy alerta para que, de ninguna manera, os apartéis jamás de ella por la enseñanza o consejo de quien sea»[54]. Francisco había cumplido su misión. Y así se despidió de sus hermanos: «He cumplido mi tarea; Cristo os enseñe la vuestra»[55]. Murió el sábado, 3 de octubre de 1226, tal como había predicho[56].

Todavía no habían transcurrido dos años, cuando el 16 de julio de 1228 el papa Gregorio IX, su gran amigo Hugolino de Ostia, se personó en Asís para tributarle el máximo honor que la Iglesia Católica puede conceder a uno de sus hijos: Inscribirlo en el catálogo de los santos. Fray Elías mandó construir, paradójica-

---

[51] *1 Celano,* 108.
[52] *Espejo de perfección,* 124; *1 Celano,* 108, 109.
[53] *2 Celano,* 106.
[54] *Regla de Santa Clara,* 6.
[55] *2 Celano,* 214.
[56] *Tratado de los milagros,* 38.

mente, en honor del santo enamorado de la pobreza, una espléndida basílica decorada por los mejores artistas del momento, a la que trasladó el cuerpo de Francisco el 25 de mayo de 1230.

11. «Hermano Sol, hermana Luna» [57]

El ejemplo y la predicación de Francisco, «el rey de la juventud de Asís», convertido ahora en «juglar de Dios», tuvo también una gran resonancia entre el mundo femenino de Asís. Entre las mujeres que oían complacidas las palabras de Francisco, cuando predicaba en las iglesitas de los alrededores o en la misma catedral, había una que estaba pendiente de sus palabras. Era Clara de Favarone, que pertenecía a una de las más nobles familias de la ciudad. Sus padres eran Favarone y Ortolana. Esta era una mujer profundamente religiosa como lo demostraba el hecho de que hubiese realizado varias peregrinaciones de especial dificultad en aquel tiempo: Roma, Monte Gargano y, sobre todo, Tierra Santa. Cuenta la leyenda que el nombre de Clara se debió a un sueño que habría tenido su madre cuando estaba encinta: el fruto de su vientre habría de ser una clara luz que alumbraría el camino a muchas gentes.

Su educación había sido muy esmerada. No sólo era una maestra consumada en el bordado, como lo atestigua el alba que confeccionó para Francisco que todavía se conserva, sino que conocía la música, hablaba con elegancia la casi ya formada lengua de la Umbría, e incluso leía y escribía con corrección el latín que cada día estaba más en desuso en la ciudad. Era una asidua lectora de romances y canciones caballerescas. En cierto modo, era el modelo de la juventud femenina de Asís, como Francisco lo había sido de la juventud masculina. Era trece años más joven que Francisco.

En 1212, cuando tenía dieciocho años, Clara da una giro completo a lo que parecía su futuro. A los doce años había sido prometida ya a un noble joven asisiense. Pero ella tiene proyectos propios para su vida.

En connivencia con Francisco, el día 18 de marzo de 1212,

[57] ELCID, D., *Clara de Asís, hermana ideal de S. Francisco,* Madrid, 1981; OMAECHEVARRÍA, I., *Las Clarisas a través de los siglos,* Madrid, 1972.

domingo de Ramos, siendo ya de noche, Clara, en compañía de su prima Pacífica de Guelfuccio, abandona la casa paterna para dirigirse a la Porciúncula. Allí le esperan Francisco y los Hermanos. En una ceremonia improvisada, las dos jóvenes consagran su virginidad al Señor por manos de Francisco, que les corta la cabellera y las viste con un hábito parecido al de los Frailes Menores. A continuación, las conducen al monasterio de San Pablo, de monjas benedictinas.

Lo mismo que a Francisco, también a Clara intentaron sus familiares disuadirla de la locura que la había conducido hasta allí. Pero todo fue inútil. A fin de darle un cobijo más seguro, Francisco trasladó a las dos Damas Pobres de Asís al monasterio del Santo Angel de Panso, en las laderas del monte Subasio. Pero la intención de Clara no era ser monja benedictina, sino imitar en todo el estilo de vida de Francisco: vivir en casa pobre, cuidar a los enfermos, especialmente a los leprosos y, posiblemente también, caminar de ciudad en ciudad predicando el evangelio; pero lo último no era tan fácil en un tiempo en el que la mujer contaba muy poco socialmente. Por eso, las Damas Pobres de Asís tuvieron que aceptar un estilo de vida más semejante al de las monjas, al parecer por disposición de la misma Curia romana.

Jacobo de Vitry establece en 1216, apenas cuatro años después de la «conversión» de Clara, un paralelismo entre la vida de los Hermanos Menores y las Hermanas Menores:

> «Tuve el consuelo de ver a numerosos hombres y mujeres que dejan sus bienes y salen al mundo por el amor de Cristo: les llaman «Hermanos Menores» y «Hermanas Menores». Durante el día, los Hermanos van a las ciudades y pueblos, dedicándose a actividades apostólicas. De noche vuelven a sus ermitas o se retiran a la soledad para dedicarse a la contemplación. En cuanto a las mujeres, residen en varios hospicios y asilos cercanos a las ciudades, viviendo comúnmente del trabajo manual sin aceptar ningún rédito»[58].

Clara y sus Damas Pobres complementaban así algo que Francisco llevaba muy dentro de sí: el afán por la contemplación. Sin embargo, por las exigencias del Evangelio, cuya forma de vida quería cumplir a rajatabla, tuvo que vivir siempre un poco escin-

[58] Jacobo de Vitry, *Carta a los Canónigos de Lyón,* octubre 1216.

dido entre la soledad de los eremitorios y el baño de multitudes en las ciudades. La *Leyenda mayor* informa cómo fueron Clara y sus Damas Pobres, junto con el hermano Silvestre, quienes consiguieron de Dios con sus oraciones la clarificación de las vías apostólicas de la predicación del Evangelio a los hombres[59].

Lo mismo que en el caso de Francisco, que recibió de los benedictinos la iglesia de la Porciúncula, también Clara recibió de ellos la iglesita de San Damián, donde Francisco había recibido de labios de Cristo la orientación definitiva de su vida. En San Damián nació la Orden segunda de San Francisco, la Orden de las Clarisas. Se trataba de un nuevo género de vida religiosa, distinto de las monjas tradicionales de la Edad Media, a pesar de que, como consecuencia del Decreto lateranense (1215) que obligaba a las nuevas Ordenes religiosas a tomar una de las Reglas ya existentes, Clara tomó la de San Benito; pero esto no significa que las Clarisas fuesen Benedictinas. Era simplemente una manera de poder declarar *auténtica* a la Orden, como le decía el papa Inocencio IV (1243) a la beata Inés de Praga[60].

La comunidad empezó a crecer. A los ocho días del escándalo producido por la fuga de Clara, se fuga también su hermana Inés; más tarde su hermana Beatriz y, andando el tiempo, incluso su propia madre Ortolana se les juntará; y asimismo dos sobrinas, Balbina y Amada. Y muchas otras, hasta el punto de que pudieron enviar Hermanas a fundar otras fraternidades por Italia, e incluso fuera, como fue el caso de las cinco Damas Pobres de Asís que, a petición de Inés de Praga, hija del rey de Bohemia y prometida de Federico II de Alemania, fueron a fundar un nuevo convento en aquella ciudad.

Para ellas escribió también Francisco una *Forma de vida* a imitación de la compuesta para los Hermanos Menores, en la que se establece la pobreza absoluta, viviendo del trabajo de las propias manos. Como esto no era lo habitual entre las monjas del tiempo, Clara hubo de conseguir del papa Inocencio III, el «privilegio de pobreza radical» (1215-1216)[61], que garantizaba la seguridad para la nueva Orden. Pero el papa Gregorio IX, que se lo

---

[59] *Leyenda mayor,* 12; *Florecillas,* 16.

[60] *Bull. Franc.,* I, pp. 313-317.

[61] GRAU, E., *El «privilegio de la pobreza» de Santa Clara. Historia y significado,* «Selec. de Franc.», 20 (1978), pp. 233-242.

había reconfirmado en 1228, precisamente durante su viaje a Asís para canonizar el santo fundador, intentó revocarles el privilegio, que Clara defendió a rajatabla. Inocencio IV en 1247, les impuso una nueva Regla con la cual quedaba eliminada la profesión, según la Regla benedictina, y también la pobreza radical; pero fue tal la tenacidad de Clara por mantener el primitivo ideal franciscano que, por bula de Inocencio IV, de 9 de agosto de 1253, quedaba definitivamente aprobado el «privilegio de la pobreza radical» para las Hermanas Clarisas en la Regla por ella redactada y en la que introducía algunos párrafos literales de la primera Regla escrita para ellas por Francisco. Por primera vez era aprobada por el papa una Regla presentada por una mujer.

Dos días después de la aprobación de la Regla, Clara entregaba su espíritu al Señor en el convento de San Damián. Lo mismo que Francisco, su hermano del alma, también ella fue elevada al honor de los altares, exactamente dos años después de su muerte, el 12 de agosto de 1255. En 1263, el papa Urbano IV aprobó una nueva Regla que mitigaba la pobreza y reforzaba la clausura. Esta modificación del espíritu originario de la Forma de vida de las Clarisas hará surgir varias reformas como un retorno a la observancia primitiva de la Regla de Santa Clara. La Segunda Orden franciscana u Orden de las Clarisas se extendió rápidamente por toda Europa, y a lo largo de los siglos surgirán otras Ordenes afiliadas a su Regla. Fueron especialmente numerosas las vocaciones y fundaciones de Clarisas en España. En el año de la muerte de Santa Clara (1253) había ya 21 conventos, y en 1300 se había elevado el número hasta 49. Sobresalen Pamplona (1228), Zaragoza (1234), Plasencia (1233), Burgos (1234). A medida que avanzaba la Reconquista de Andalucía, las Clarisas se hacían presentes por diversas ciudades, como Ubeda (1247) y Jaén (1253).

12. La Orden Tercera de San Francisco[62]

La predicación de Francisco suscitó en toda Italia una fuerte revitalización del movimiento penitencial entre los seglares. Su vida pobre y penitente y su predicación ejercieron una impresión

[62] Pazzelli, R., *Il Terz'Ordine Regolare di San Francesco,* Roma, 1958.

tan viva, que los arrastraba irresistiblemente hacia el ideal de la penitencia. Como dice Tomás de Celano, hombres y mujeres de toda clase y condición acudían a oír al nuevo apóstol que los seducía con su palabra escasamente adornada, pero dulce y fascinante. Todos querían ponerse bajo su dirección. Pero no todos los cautivados por su palabra y por el ejemplo de su vida, podían abandonar sus casas y sus familias[63].

Las Florecillas narran los orígenes inmediatos de la Tercera Orden, aunque todavía no se llamase así: «... después de haber ordenado a las golondrinas que se callaran mientras predicaba, habló con tanto fervor, que todos los hombres y mujeres de aquella aldea querían marcharse detrás de él»; pero él les dijo: «No os apresuréis, no marchéis, yo ordenaré lo que tenéis que hacer para la salvación de vuestras almas». Y entonces pensó en fundar la Tercera Orden para universal salvación de todos. Y así, dejándolos muy consolados y bien dispuestos a la penitencia, se marchó de allí» [64]. Otro tanto sugirió a quienes le escuchaban por los pueblos y aldeas de Toscana, y especialmente en la ciudad de Florencia[65].

Hacia 1215, Francisco cumplió su palabra, y escribió la primera redacción de la *Carta a todos los fieles,* destinada a todos aquellos que querían vivir el ideal de la penitencia a su manera. Su contenido es estrictamente espiritual y centrado en la idea de conversión, predominando en ella el mandamiento del amor y la llamada constante a crecer y vivir conforme al Evangelio[66].

En 1221, con la ayuda del cardenal Hugolino de Ostia, compuso la primera Regla de la Orden Tercera que, con adiciones posteriores, desde 1221 hasta 1289, fue descubierta y publicada por Pablo Sabatier en 1903 con el título de *Memorial del propósito de los hermanos y hermanas de Penitencia que viven en las propias casas, empezado en el año 1221* [67].

---

63 *1 Celano,* 27.

64 *Florecillas,* 16.

65 WADDING, L., *Annales Minorum,* II, p. 9.

66 ESSER, C., *Un precursore della «Epistola ad fideles» di San Francesco d'Assisi,* AnalTOR, XIV (1978), n. 29, pp. 11-47.

67 Los franciscanólogos discuten acerca de si San Francisco intervino personalmente en la redacción de este documento. Es posible que no lo hiciera, pero el escrito refleja perfectamente su espíritu. Este *Memorial...,* fue la Regla observada por

La genialidad de San Francisco de Asís que provenía de ese ambiente penitencial comprendió mejor que nadie en su tiempo las aspiraciones de los seglares hacia un estilo de vida más conforme al Evangelio en una institución que respondiese a una urgencia de los tiempos: las Tercera Ordenes, porque todas las demás Ordenes Mendicantes crearán con el tiempo una institución semejante.

Pero la gran intuición de San Francisco no consistió en hacer con los seglares una simple cofradía de gentes piadosas, sino gentes verdaderamente comprometidas con el Evangelio en medio del mundo. En vez de ponerles cortafuegos que los separasen del mundo, lanzó a los seglares en medio del mundo, pero con su mismo espíritu de penitencia y de pobreza. Francisco entendió la Tercera Orden como destinada a identificarse con todos los hombres, por eso el título de su escrito destinado a ellos: *Carta a todos los fieles*. El *ideal secular* que Francisco ha impreso en el corazón de sus Terciarios, lo describe W. Dirks en unas páginas muy bellas[68].

La respuesta de Francisco a las urgencias históricas de su tiempo, se advierte con mayor claridad en la Tercera Orden. No sería correcto, sin embargo, afirmar que la Primera y la Segunda Orden —Menores y Clarisas— hubieran sido fundadas con miras a la Tercera Orden, pero sí es cierto que el movimiento franciscano apunta, en general, hacia las urgencias que planteaba el excesivo afán de amasar dinero por parte de aquellos comerciantes y banqueros incipientes, cuyo espíritu corría el peligro de asfixiarse en medio de sus transacciones comerciales y bancarias. Los Terciarios deberían poner remedio a eso. ¿Cómo? Santificando sus actividades comerciales e industriales, trabajando afanosamente por acrecentar el próspero bienestar de la Humanidad, estrechando los lazos de unión entre los diversos países que recorren con ocasión de sus negocios[69].

Ahora bien, del seno de estos penitentes seglares salieron muy pronto algunos grupos que vivían en comunidad, dedicándose a la

---

los Terciarios Franciscanos Seglares hasta que fue modificada por Nicolás IV en 1289 con la Bula *Supra montem*. Cf. ALVAREZ GÓMEZ, J., *Los laicos en la Iglesia...*, pp. 24-25.

[68] DIRKS, W., *La respuesta de los frailes*, San Sebastián, 1957, pp. 246-252.

[69] DIRKS, W., *o. c.*, p. 249.

oración, al trabajo y a las obras de misericordia. En 1324, el papa Juan XXII, mediante la bula *Altissimo in divinis,* aprueba estos nuevos grupos diseminados un poco por toda Europa, que vivían de una manera autónoma, sin ninguna conexión entre sí, al margen de tener un espíritu franciscano común. En 1447, el papa Nicolás IV, con la bula *Pastoralis officii,* unifica todos estos grupos bajo la dirección de un ministro general. Queda constituida así la Tercera Orden Regular con autonomía propia, puesto que hasta entonces todos esos grupos habían dependido de la Primera Orden de San Francisco. León X, con la bula *Inter caetera* (1521) reformuló la Regla en todo lo referente a los hermanos y hermanas de vida religiosa propiamente dicha.

Aunque la Tercera Orden Regular no tiene a San Francisco de Asís como su verdadero fundador, sin embargo lo reconoce como su mejor y más auténtico modelo del hombre reconciliado y reconciliador en todas las dimensiones que llevan al hombre a su plenitud y madurez: la relación con Dios, consigo mismo, con los demás hombres y con todo el mundo creado. Este ideal procura llevarlo a su cumplimiento la Tercera Orden Regular con una presencia activa en medio de los hombres. Sus obras pueden ser múltiples, pero a través de todas ellas ha de testimoniar la penitencia y la reconciliación[70].

13. Los Hermanos Menores en España

A principios del siglo XIII, la Iglesia española, especialmente la castellana, lo mismo que toda la sociedad, estaba experimentando un cambio profundo. La batalla de las Navas de Tolosa (1212) había abierto una brecha definitiva al poderío musulmán en Andalucía. Desde entonces, las incursiones militares de los reyes castellano-leoneses fueron un verdadero paseo triunfal. A mediados del siglo XIII, los musulmanes de la Península Ibérica estaban ya reducidos prácticamente al reino de Granada, donde lograrán, sin embargo, mantenerse hasta el año 1492.

La reconquista de la casi totalidad del territorio nacional colocaba a la sociedad, y especialmente a la Iglesia en una situa-

---

[70] IZQUIERDO, C., *Recopilación de textos legislativo-espirituales sobre la vida penitencial franciscana,* Ed. Franciscanas TOR, 1981.

ción nueva que les obligaba a varios reajustes. La sociedad se asienta definitivamente, como en el resto de Europa, en núcleos urbanos cada día más poderosos por el número de sus habitantes, por su economía y por su cultura. La Iglesia, tal como se había configurado desde el comienzo de la Reconquista (siglo VIII), había agotado ya todas sus posibilidades. El régimen eclesial anterior se caracterizaba, aunque pueda parecer una paradoja, por la estaticidad y por la movilidad. La estaticidad era consecuencia de su configuración jurídica, de su organización beneficial y de su economía de tipo agrario. Y la movilidad era, a su vez, causada por las continuas reparcelaciones a que obligaba el permanente ensanchamiento de las tierras reconquistadas.

Los monasterios participaban también de esas dos características de la Iglesia española medieval, la estaticidad y la movilidad. La estaticidad es algo que caracterizaba por sí mismo al monacato medieval; y la movilidad se debía a la precariedad económica con que muchos monasterios fueron fundados. Pero esta movilidad monástica tuvo unas consecuencias benéficas en general, porque, como dice Sánchez Albornoz: «estos monasterios ayudaron mucho a la repoblación y colonización del país. Pero esos cenobios fueron muchas veces flores místicas que perduraron sólo lo que tardó en extinguirse la congoja o la angustia de sus fundadores, o lo que tardó en volver por sus fueros la flaqueza de la sensualidad»[71].

El monacato tradicional no fue capaz de dar una respuesta espiritual nueva a los nuevos problemas que tenían planteados la Iglesia y la sociedad en la España del siglo XIII. Había un vacío que vinieron a llenar las Ordenes Mendicantes. Estas se expandieron, sobre todo franciscanos y dominicos, muy rápidamente por toda la Península. En el norte tuvieron que rivalizar en sus fundaciones con el monacato tradicional, pero en las tierras reconquistadas de Andalucía tuvieron ancho campo para sí solas, ya que la presencia monástica en estas regiones fue prácticamente nula.

San Francisco de Asís, como ya se ha visto anteriormente, viajó a España, si hemos de dar crédito a las Florecillas, en peregrinación a Santiago de Compostela en búsqueda de la definición

---

[71] Citado por LINAGE CONDE, A., *El monacato repoblador,* en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* II, 1.°, p. 149.

de su propia Orden; y de allí regresó a Italia con su carisma de fundador bien perfilado[72]. A Santiago viajaron también sus discípulos de la primera hora, los hermanos Bernardo, Gil y Maseo.

La presencia franciscana en España se orientó en una doble dirección: Santiago de Compostela, como meta de peregrinación, y los musulmanes, como meta de una acción apostólica. García Oro afirma que este binomio —Santiago de Compostela y los musulmanes— no explica por sí sólo la primitiva penetración franciscana en España, pero es ciertamente una clave válida para interpretarla[73].

En el Capítulo de las Esteras (1217) se decretó la fundación de la Provincia de España, pero en realidad no se sabe prácticamente nada de la existencia de conventos franciscanos antes de 1219. En 1217 fray Bernardo de Quintavalle vino a España al frente de un buen contingente de hermanos, pero todo son dudas respecto a su actividad fundacional[74], aunque varios conventos, como el de Santiago de Compostela, Ribadeo, Salamanca, Plasencia y también algunos conventos portugueses, que se considerarán de fundación directa de San Francisco, podrían deber su origen a la acción de esta primera expedición[75].

Fue más eficaz la segunda expedición enviada por San Francisco después del Capítulo de 1219, y dirigida por fray Juan Parente, que fue el primer ministro provincial de España[76]. Las vocaciones franciscanas surgen pronto en España, con las cuales fue posible la fundación de conventos. Las fundaciones se suceden con rapidez: primero fue Zaragoza (1219), después Burgos, Santiago de Compostela, Toledo. «En los arrabales de las ciudades, como modestos ermitaños, ofrecieron la estampa del franciscanismo naciente... Pero, sobre todo, fue en ambiente moro donde consiguieron acendrar su testimonio. En Valencia y Sevilla, y poco después en Ceuta, alternaron las disputas sapienciales con los ejemplos heroicos de caridad hacia los cautivos cristianos y la asistencia espiritual a la numerosa población cristiana que moraba

---

72 *Florecillas*, ; cf. García Oro, J., *El franciscanismo hispano*, p. 220.

73 García Oro, J., *o. c.*, p. 221.

74 López, A., *La Provincia de España de los Frailes Menores*, Santiago de Compostela, 1915.

75 López, A., *o. c.*, pp. 278-279.

76 García Oro, J., *o. c.*, p. 223.

en Berbería»[77]. Juan Parente pasó de ministro provincial de España a ministro general de la Orden después de la muerte de San Francisco, cargo que ocupó durante el período 1227-1232.

14. Disensiones en el franciscanismo

Al morir San Francisco en 1226, la Orden estaba ya lacerada en su interior, aunque todos los frailes, siguiendo su ejemplo, habían aceptado la Regla bulada de 1223. Al desaparecer de la escena el santo Fundador, las tensiones internas se incrementaron a causa del modo de interpretar el testamento en el que Francisco repetía a la hora de su muerte todo lo que habían sido las constantes espirituales de su vida: Renuncia a toda propiedad, a los privilegios y dispensas; y fidelidad a la observancia literal de la Regla.

Los que habían visto en la Regla bulada una especie de traición al espíritu originario de la Orden, ven ahora en el Testamento una llamada patética de San Francisco, el cual preveía el giro que estaba a punto de tomar su obra más querida; y, en consecuencia, exigen una puesta en práctica del mismo, obligante en la misma forma que la Regla. Pero la mayoría de los frailes que habían optado ya decididamente por la Regla bulada, consideraban el Testamento como una exhortación cada día más difícil de poner en práctica; lo mismo que algunas prescripciones de la misma Regla bulada, sobre todo las relativas al manejo del dinero.

Desde 1227, el cardenal Hugolino, ahora papa Gregorio IX (1227-1241), es quien realmente toma las decisiones. Es cierto que sus decisiones optan por una mayor institucionalización de la Orden frente a la visión más carismática que de la misma tenía San Francisco. Sin embargo, no se debe ver en este talante hugoliniano una contradicción con el propio Francisco. Fue éste quien, en definitiva, orientó las cosas en este sentido al atribuirle al cardenal protector una función constante y decisoria sobre la Orden con la finalidad de que se preservase en los Hermanos Menores, ante todo y sobre todo una absoluta fidelidad a la Iglesia y a su

---

[77] GARCÍA ORO, J., *o. c.*, p. 225.

representante, el papa. Con Gregorio IX, llegó la hora de la «fijación constitucional y de la definición eclesiológica de la familia de Francisco. Aparecen con toda su vistosidad en el escenario de la Cristiandad *los frailes del Señor Papa....* con tanta más fuerza cuanto que el Pontífice era amigo íntimo y se consideraba depositario del designio de Francisco. En el futuro, la Orden será lo que el papa diga. Y no tardó en pronunciarse» [78] en favor de que los Hermanos Menores se constituyeran en una Orden bien estructurada con casas e iglesias en las que ejercer plenamente y ordenadamente el ministerio sacerdotal, lo cual implicaba la exención, privilegio que no tardará en llegar.

La clericalización de la Orden se hace obligatoria por varias bulas de Gregorio IX (1239, 1241) y de Inocencio IV (1245) en las que se dispone que «ninguno sea recibido en la Orden, a menos que sea clérigo y con suficiente conocimiento de Gramática o de Lógica, y si es lego, de tal condición que su entrada produzca mucha edificación en el clero y en el pueblo» [79].

Para mantener la desapropiación radical, personal y comunitaria, tan querida por Francisco e impuesta por la Regla, y, al mismo tiempo, para facilitar el funcionamiento económico de las comunidades cada vez más numerosas, se dispone que la Santa Sede será la titular de todas las posesiones y la Orden solamente la usufructuaria. La administración de estos bienes, al principio estaba en manos de amigos seglares que actuaban como procuradores, pero paulatinamente se fueron encargando de ella los mismos frailes.

Esta evolución del franciscanismo era inevitable. El número de seguidores de San Francisco crecía día a día como la espuma. Esto lleva consigo el riesgo de que no todos los candidatos estén poseídos del mismo espíritu ni estén a la altura de los ideales de los orígenes de la Orden. Evidentemente, si se quiere evitar la anarquía, es necesario establecer un orden, creando un sistema de gobierno y construyendo casas que puedan albergar a tantos frailes. Por otra parte, la dificultad para alimentar a unas comunidades tan numerosas sin poder manejar dinero, se tornaban cada día más manifiestas.

La Orden acabó dividiéndose en dos bandos; los *Rigoristas* o

---

[78] GARCÍA ORO, J., *o. c.*, p. 229.
[79] *Bullarium Franciscanum*, I, 352.

Zelanti y los *Moderados*. Ambos bandos contaban con hermanos verdaderamente espirituales y santos. Entre los primeros figuraban los hermanos más íntimos del santo fundador, como fray León; y entre los segundos, hombres tan piadosos y santos como San Antonio de Padua y San Buenaventura. En el Capítulo de 1230 se manifestó abiertamente la disensión entre los dos bandos.

Gregorio IX empezó por declarar nulo el testamento de Francisco, por la bula *Quo elongati* (1230). Pero los Rigoristas consideraron esto como una traición al espíritu más genuino de San Francisco. A incrementar el malestar dentro de la Orden contribuyó el generalato de fray Elías (1232-1239), elegido para suceder al bondadoso fray Pedro Parente. La forma de gobierno implantada por fray Elías tuvo realmente bastante poco de franciscana y demasiado de autoritaria y triunfalista. Empezó por construir una basílica suntuosa para albergar los restos mortales de San Francisco, que a muchos no pudo menos de parecerles una contradicción con el espíritu de extrema pobreza del *Poverello de Asís*.

El autoritarismo de fray Elías, que era laico, provocó la antipatía de los frailes sacerdotes por una parte, y por otra la desesperación de los Rigoristas a causa de la tiranía con que eran tratados. El malestar llegó a tal extremo que Gregorio IX convocó un Capítulo General (1239) que lo depuso. Y entonces se demostró el escaso talante franciscano de fray Elías, que se rebeló contra la decisión del Capítulo aprobada por el papa, y se pasó al bando de Federico II de Alemania, que por entonces estaba en lucha abierta con Gregorio IX, lo cual le valió la excomunión y la expulsión de la Orden. Murió, sin embargo, reconciliado con la Iglesia en 1253. Todo esto no debe ser óbice para que se le reconozcan también a fray Elías algunas decisiones de importancia para el futuro de la Orden como fueron su preocupación por las misiones, el fomento de los estudios entre los hermanos; y, en general, la gran difusión que alcanzó el franciscanismo durante su mandato. Fray Elías fue el último hermano laico que ocupó el cargo de ministro general.

Durante el largo generalato de San Buenaventura (1257-1274) tornó la paz al seno de la Orden, porque supo conjugar armónicamente la institucionalización emprendida ya en la Regla bulada, con el retorno al más genuino espíritu de pobreza y la consiguiente austeridad de vida que habían sido descuidadas du-

rante los mandatos de fray Elías (1232-1239), de fray Alberto de Pisa (1239-1247) y de fray Juan de Parma (1247-1257).

San Buenaventura quiso zanjar de una vez por todas las controversias entre ambos bandos. Para ello, él mismo compuso una interpretación de la vida y obra de San Francisco, la *Leyenda Mayor,* que fue declarada biografía oficial del fundador para toda la orden en el Capítulo General de 1266, el cual, además, mandó destruir todas las biografías anteriores. Mientras vivió San Buenaventura, se mantuvo una cierta tranquilidad, pero al morir mientras asistía al II Concilio de Lión (1274), de nuevo surgieron las controversias, centradas ahora fundamentalmente en torno a la pobreza.

Los Rigoristas, llamados también *Espirituales,* empiezan a moverse en contra del rumor que corre por los eremitorios franciscanos del sur de Italia y de la Provenza, según el cual el papa Gregorio X querría abolir para todos los Mendicantes la pobreza comunitaria o colectiva; llegando a afirmar que ellos no estaban dispuestos a obedecer, aunque el papa lo ordenase. Por supuesto, el Concilio II de Lión no dio ningún decreto en este sentido, pero los Espirituales insistieron en sus diatribas contra la corrupción introducida en la Orden. Estaban influidos por las ideas de fray Gerardo de Borgo San Donnino y del teólogo Pedro Juan Olivi (1255), seguidores de las teorías de Joaquín de Fiore. Olivi consideraba a San Francisco de Asís como el nuevo Mesías que inauguraba la Edad del Espíritu Santo, anunciada por Joaquín de Fiore. Sería la edad de los monjes, y especialmente del franciscanismo, cuya Regla se identificaba con el Evangelio. Y, por lo mismo, oponerse a la pobreza en ella establecida, sería oponerse al mismo Evangelio.

Discípulo de Olivi fue Ubertino de Casale, autor del libro *Arbor vitae crucifixae Jesu,* en el que se exhalta contra la corrupción del Papado, al que tilda de «Anticristo», «mala bestia y no papa». El ministro general dispersó a los Espirituales por diversos eremitorios; algunos incluso fueron encarcelados como herejes; y otros fueron enviados a las misiones de Armenia Menor (Cilicia). Uno de éstos murió más tarde como mártir, beato Tomás de Tolentino.

Entre los Espirituales tuvo una actividad preponderante Angel Clareno, que se convirtió en el representante principal de los Espirituales. Escribió la *Historia septem tribulationum,* en la que

narra sus aventuras en defensa del espíritu franciscano originario. Otro de los Espirituales más influyentes fue el gran poeta fray Jacopone de Todi.

Los Espirituales encontraron favor en el papa Celestino V, al que le pidieron que los separase de la Orden. El cual, si bien no les concedió la separación de la Comunidad, sí les permitió gobernarse con cierta independencia respecto a la obediencia debida al ministro general y a los superiores provinciales. Pero después de la renuncia de Celestino V al Pontificado (1294), su sucesor, Bonifacio VIII, anuló esas disposiciones o privilegios. Los Espirituales se rebelaron contra el nuevo papa, al que tachaban de ilegítimo por considerar nula la renuncia de Celestino V. A pesar de todo, Bonifacio VIII les mostró más tolerancia de la que cabía esperar de parte de un papa que tan alto juicio se había formado de sí mismo y del cargo que desempeñaba.

La lucha se recrudeció en tiempos de Juan XXII que no fue tan contemporizador como Bonifacio VIII ni como Clemente V. El mismo ministro general, Miguel de Cesena, ante las reiteradas desobediencias, los denunció ante el papa. Los cabecillas Ubertino de Casale y Angel Clareno, se presentaron en la curia pontificia de Aviñón el día 13 de mayo de 1317, acompañados de 64 frailes. Fray Bernardo Délicieux pronunció un vibrante discurso en defensa de los Espirituales al que replicaron los representantes de la Orden, tachándolos de rebeldes. Por la bula *Quorumdam exigit* (2 de octubre de 1317) el papa sometía de nuevo a la obediencia de la Orden a todos los Espírituales y les obligaba a adaptarse a la vida común en todo lo relativo al modo de vivir la pobreza y vestir el hábito propio de los Hermanos Menores.

Las medidas tomadas contra quienes no se sometieron a la decisión del papa fueron muy duras. Se empleó contra ellos todo el rigor propio de aquellos tiempos: fray Bernardo Délicieux fue torturado y murió en la cárcel en 1320; Angel Clareno fue excomulgado, pero posteriormente fue absuelto y salió de la Orden franciscana, ingresando en la Orden de los celestinos; Ubertino de Casale quedó libre en Aviñón, pero después se pasó al bando de Luis de Baviera en lucha con Juan XXII.

Para doblegar la resistencia de los Espirituales que no aceptaron la bula del día 2 de octubre, Juan XXII publicó el 30 de diciembre del mismo año 1317 otra bula, *Sancta Romana*, por la que se suprimían todos los conventos de los Espirituales; y una

tercera, *Gloriosam Ecclesiam* (23 de enero de 1318), por la que se condenaban sus errores dogmáticos. En Provenza, cinco Espirituales pertinaces cayeron en manos del tribunal de la Inquisición, el cual condenó a uno a ser emparedado, y a los otros cuatro a morir en la hoguera (1318). Los Espirituales que no aceptaron las decisiones pontificias abandonaron la Orden y se unieron a otros grupos fanáticos, dando origen a una secta herética conocida genéricamente como los *Fraticelli* [80].

Los Fraticelli se hicieron sentir también en España. Fueron especialmente numerosos en Mallorca y en Cataluña. Tuvieron un jefe espiritual en la destacadada figura del infante don Felipe, hijo de don Jaime II de Mallorca. Había nacido en 1288 y estudió teología en París. Ingresó en la Orden dominicana, cuyo hábito abandonará para vestir el franciscano, pasándose al bando de los franciscanos radicales, y obligándose con voto a practicar la Regla y el testamento en todas sus exigencias. Para sacarlo de esos ambientes extremistas, Juan XXII le ofreció la mitra de Mirepoix, pero el infante don Felipe no la aceptó, como tampoco había aceptado la sede arzobispal de Tarragona, que le había sido ofrecida anteriormente. A pesar de que estuvo íntimamente comprometido con los Franciscanos más radicales, debido a su alta alcurnia, se vio libre de procesos inquisitoriales. Dejó detrás de sí numerosos discípulos, especialmente en la isla de Mallorca. En los últimos años de su vida peregrinó de un lugar a otro por todo el sur de Italia; y al morir en 1337 fray Clareno, el infante don Felipe fue el verdadero director espiritual del grupo en Italia. No se conoce cómo ni cuándo murió. Probablemente en 1347.

También por Castilla hubo algunos partidarios del franciscanismo radical, en las postrimerías del siglo XIV y principios del XV. El papa aviñonés, Benedicto XIII, los favoreció para atraerlos a su causa. No hay indicios, sin embargo, de que cayesen en los extremismos de sus cohermanos italianos[81].

El problema se agravó cuando, una vez concluida la controversia de los Espirituales, centrada más en la praxis que en la teoría, se planteó la cuestión de un modo doctrinal en torno a la

---

[80] TOCCO, F., *La questione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti,* Nápoles, 1910.

[81] POUY MARTI, J. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes,* Vich, 1930.

pobreza de Cristo. En realidad era una cuestión que tenía más de medio siglo de existencia. Ya se había planteado el tema en la Universidad de París entre los Dominicos y los Franciscanos, los cuales discutían acerca de si era más o menos perfecto el poseer algo en común. Los Franciscanos se gloriaban de no poseer nada en común frente a las demás Ordenes religiosas.

La antigua discusión tomó tintes de verdadera tragedia cuando, en 1321, el dominico Juan de Beaune se apoyaba, para condenar a una beguina, en esta afirmación que se le atribuía: «Jesucristo no poseyó nunca cosa alguna como propia, ni individual, ni colectivamente». Ante semejante propuesta, se levantó indignado el franciscano Berengario Tolón, afirmando que tal proposición no sólo no era una herejía, sino un dogma definido por el papa Nicolás III en la bula *Exiit qui seminat.*

La disputa fue llevada ante Juan XXII, el cual, de inmediato, hizo arrestar al franciscano; y previa consulta a algunos obispos y doctores en Teología y en Derecho canónico, publicó la bula *Quia nonnunquam* (26 de mayo de 1322), en la que se declaraba discutible la opinión de Nicolás III. Esto provocó un enorme escándalo entre los franciscanos, porque consideraban que las palabras de Nicolás III constituían un verdadero dogma de fe. El Capítulo General, reunido en Perusa, rogó al papa que no innovase nada. Pero no contentos con esto, el ministro general, Miguel de Cesena, juntamente con algunos provinciales y doctores en Teología de la Orden, publicó un escrito dirigido a toda la Iglesia en el que, por su cuenta, decidían la cuestión doctrinal, afirmando que ni Cristo ni los Apóstoles habían poseído nada ni personal ni comunitariamente.

Lógicamente, el papa se sintió ofendido en lo más vivo de su ministerio pastoral y de su dignidad personal; y, como revancha contra la Orden franciscana, con la bula *Ad conditorem canonum* (8 de diciembre de 1322), revocó las cláusulas relativas a la pobreza de Cristo de la bula de Nicolás III, *Exiit qui seminat.* Y para que no pudieran vanagloriarse de su absoluta pobreza, el papa rechazaba que la Santa Sede fuese propietaria de los conventos, iglesias, tierras y demás bienes que usufructuaban los Franciscanos, de manera que éstos quedaban en propiedad de la Orden, pasando a la misma situación de todas las demás Ordenes Mendicantes. El papa, ante las alegaciones de los Franciscanos, por medio de fray Bonagracia de Bérgamo, a quien en un primer mo-

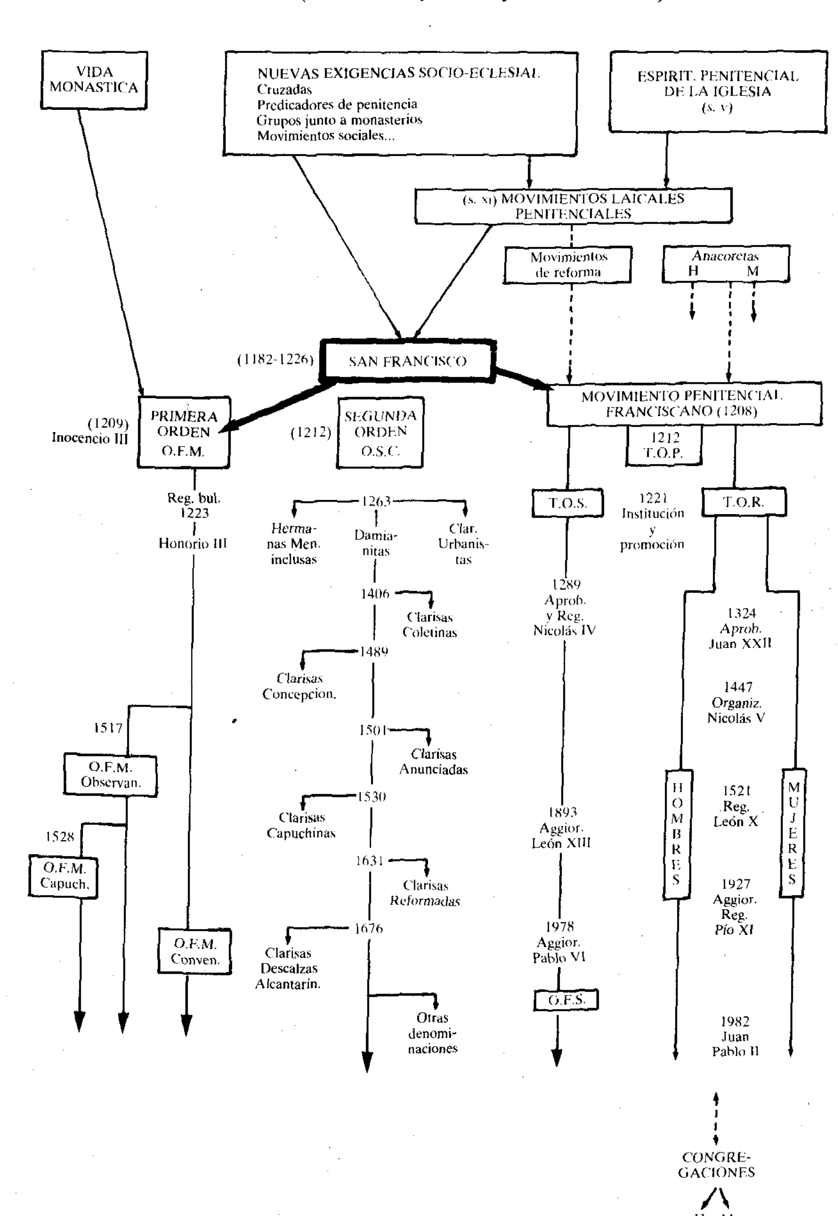
mento hizo encarcelar (1323), suavizó algo el tenor de la bula. Pero por medio de una nueva bula, *Cum inter nonnullos*, declaraba herética la proposición que afirmaba que ni Jesús ni los Apóstoles habían poseído nada en común ni tenían derecho a vender o cambiar sus bienes.

Esta declaración de Juan XXII fue considerada como una herejía por buena parte de los Franciscanos. Muchos de ellos se pasaron abiertamente al bando de Luis de Baviera, contribuyendo en buena medida a la redacción del manifiesto de Sachsenhausen (22 de mayo de 1324), en el que se afirmaba que el papa se había alzado contra el mismo Señor Jesucristo y contra su sacratísima madre que vivió con su hijo en la observancia del mismo voto de pobreza. Juan XXII, con una nueva bula, *Quia quorundam* (10 de noviembre de 1324), ratificó su doctrina, la cual, a primera vista, parecía una contradicción con la declaración de Nicolás III, pero en realidad, como se desprende del contexto, solamente condenaba a los que negaban a Cristo y a los Apóstoles el derecho a poseer bienes materiales.

El ministro general, Miguel de Cesena, que en toda la controversia había mantenido una actitud de reservada prudencia, fue llamado a Aviñón, y después de un acalorado enfrentamiento verbal con el Papa, huyó en compañía de algunos frailes, entre los que sobresale el célebre maestro de filosofía, Guillermo de Ockam, para pasarse al bando de Luis IV de Baviera, que acababa de nombrar un antipapa en la persona del franciscano Pedro Rainalducci (1324). Miguel de Cesena fue destituido del cargo de ministro general y, posteriormente, excomulgado a causa de las furibundas campañas denigratorias contra Juan XXII, en las que asimismo esparcía doctrinas heréticas que fueron condenadas por la bula dirigida expresamente contra él, con este significativo título: *Quia vir reprobus* (16 de noviembre de 1329). Miguel de Cesena murió, sin reconciliarse con la Iglesia, en 1342.

Fue éste un episodio muy doloroso en la historia de la Orden franciscana, tan decididamente eclesial desde sus mismos orígenes. El nuevo ministro general, fray Gerardo Odón, tuvo que esforzarse para reconducir suavemente a los frailes a la obediencia al Papa. Nunca una causa tan digna, como la defensa de los ideales originarios de San Francisco de Asís, había sido sostenida tan imprudentemente como lo hicieron los *Fraticelli*.

ARBOL GENEALOGICO DE LA FAMILIA FRANCISCANA (N. Sastre y C. Izquierdo, TOR)



12.
Santo Domingo y la Orden de Predicadores

Bibliografía

GALMES, L., y GÓMEZ, V. T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento,* BAC, Madrid, 1987. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum 1215-1237,* ed. A. H. THOMAS, Lovaina, 1965, *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum,* 8 vols., Roma, 1729-1740; LALLASTRUE, P., *Domingo de Guzmán, 1170-1221,* Madrid, 1972; CARRO, V. D., *Domingo de Guzmán, Historia documentada,* Madrid, 1973; CLERSSAC, H., *El espíritu de Santo Domingo,* Tucumán, 1977; DEWAILLY, L. M., *Note sur l'histoire de l'adjetif «apostolique»,* «Mélanges de science religieuse», 5 (1948), 141.152; GETINO, L. G. A., *Origen del Rosario y leyendas castellanas del siglo XIII sobre Santo Domingo de Guzmán,* Vergara, 1925; HUERGA, A., *El rosario. Historia, teología, arte,* Madrid, 1968; GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio de su legislación: 1216-1980,* Roma, 1981, LADNER, R., *L'Ordo Praedicatorum avant l'ordre des Prêcheurs,* en MANDONNET, P., y VICAIRE, M. H., *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre,* II, París, 1938; MORTIER, E., *Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs,* 8 vols., París, 1903-1920; MEDRANO, M. J., *Historia de la Provincia de España de la orden de Predicadores,* Madrid, 1725; ONTORIA, P., *La estancia de Santo Domingo en la Villa de Gumiel de Izán,* «Communio», 8 (1985), 259-270; PEÑALOSA, L. F., *Santo Domingo en Segovia,* Madrid, 1968; VICAIRE, M. H., *Histoire de Saint Dominique,* 2 vols., París; GETTINO-PORRAS, *Documentos legislativos e históricos de las provincias hispanoamericanas Ordinis Praedicatorum,* Madrid, 1929; REDIGONDA, L. A., *Domenicane di clausura,* DIP 3, 780-793; VESELY, J. M., *Il second'Ordine di S. Domenico,* Bolonia, 1943; *Domenicane (Congregazioni),* DIP, 3, pp. 793-815; *Catalogus religiosarum OP,* Ciudad del Vaticano, 1967; LIPPINI, P., *Spiritualità domenicana,* Bolonia, 1958.

1. Historiografía

Para conocer la vida de Santo Domingo y la historia de la Orden de Predicadores por él fundada, es necesario acudir, en primer lugar, a sus propios escritos, aunque la mayor parte han desaparecido. Lo único que se conserva es el *Libro de costumbres* o texto legislativo primitivo de la Orden, basado en las Constituciones de los Premostratenses; las *Constituciones de las Monjas de San Sixto:* y tres *Cartas,* las dos primeras son para testimoniar la reconciliación de dos herejes cátaros, y la tercera va dirigida por el santo a la comunidad de monjas de Madrid, por él fundada.

En segundo lugar, hay algunas biografías e historia de la Orden, con una información de primera mano, tales como los *Orígenes de la Orden de Predicadores,* de Jordán de Sajonia, sucesor de Santo Domingo en el cargo de Maestro General; es una obra de máxima importancia histórica no sólo porque está escrita apenas diez años después de la muerte del santo, sino también porque el autor ha sido testigo ocular de muchas de las cosas que narra, mientras que para las demás procuró informarse cuidadosamente:

> «Así, me ha parecido bien poner por orden todas estas noticias conseguidas, aun cuando yo no haya sido en todo rigor uno de los frailes de la primera hora. Sin embargo, conviví con los primeros; vi bastantes veces y traté con familiaridad al bienaventurado Domingo no sólo antes de entrar en la Orden, sino una vez que ingresé en ella; con él me confesé, y por deseo suyo recibí el orden del diaconado; también recibí el hábito cuatro años después de la fundación de la Orden: Me ha parecido bien, decía poner por escrito todo aquello que he visto y oído personalmente, así como lo que he llegado a conocer por relación de los frailes más antiguos, respecto a los orígenes de la Orden, de la vida y milagros del bienaventurado Domingo, nuestro padre, así como de algunos otros frailes, según que la ocasión lo traiga a mi memoria» [1].

La finalidad de la obra es doble: Para que «no sea que los hijos que nazcan y crezcan, ignoren los inicios de su orden, y en vano pretendan conocerlos entonces, porque por el largo tiempo transcurrido, no encontrarán quien pueda relatar nada cierto de los comienzos»[2]. Y también para que el relato de los orígenes de

---

[1] JORDAN DE SAJONIA, *Orígenes de la Orden de Predicadores,* 3.

[2] *Ibidem.*

la vida y obras del santo fundador sirva a todos de edificación: «Por tanto..., cuanto sigue ha sido reunido de cualquier modo para vuestra edificación y consuelo; recibidlo devotamente y arded en deseos de emular la primera caridad de nuestros frailes»[3].

Esta obra de Jordán de Sajonia y algunos documentos de archivo, son las fuentes básicas e históricamente seguras para escribir la vida de Santo Domingo y los orígenes de la Orden de Predicadores. Es cierto que a lo largo de los siglos XIII y XIV se escriben algunas biografías de Santo Domingo, pero todas dependen fundamentalmente de Jordán de Sajonia, de modo que no añaden nada nuevo. Unicamente pretenden poner de relieve lo maravilloso y espectacular de algunos hechos milagrosos o, en todo caso, justificar, remontándolas a los tiempos del fundador, ciertas estructuras e instituciones que son, evidentemente, de origen posterior, como hacer de Santo Domingo el primer inquisidor, el primer maestro del Sacro-Palacio o fundador del Rosario. Entre estas biografías recopiladas en el volumen *Santo Domingo de Guzmán, fuentes para su conocimiento* [4], sobresale la *Vida de Santo Domingo*, de Rodrigo Cerrato; la de Jacobo de Voragine, el autor de la famosa *Legenda aurea*, de la que se hicieron incontables reediciones, y la *Narración sobre Santo Domingo*, de Humberto de Romans, que fue Maestro General de la Orden.

En el siglo XVI se inicia en los biógrafos de Santo Domingo y en los historiadores de la Orden de Predicadores una utilización más crítica de las fuentes y una mayor amplitud de horizontes que desembocará, en los siglos XIX y XX, en el encuadramiento geográfico y cronológico, y en una mejor comprensión del contexto histórico de la Iglesia y de la sociedad de los siglos XII y XIII, con todo lo cual se puede, hoy día, poner mejor de relieve la importancia de Santo Domingo de Guzmán.

2. Formación canonical

Santo Domingo de Guzmán es uno de esos santos cuyo rostro ha sido desfigurado en ciertos momentos, tanto por la inmerecida

[3] *Ibidem.*

[4] GALMES, L., GÓMEZ, V. T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento,* BAC, Madrid, 1987.

alabanza como por el inmerecido denuesto, porque no fue él el iniciador de la devoción a la Virgen, ni siquiera fundador del Rosario como le atribuye la canción popular, aunque sí fue un gran devoto de María; como tampoco fue el gran inquisidor del siglo XIII ni padre de inquisidores, aunque sí fue delegado de los inquisidores pontificios para la reconciliación de algunos herejes. Si Santo Domingo de Guzmán brilla muy justamente con luz propia en el firmamento de la Iglesia, e incluso de la cultura, es ciertamente por todo eso; pero también por algo más importante y más decisivo para la Iglesia y para la cultura que todo eso[5].

Santo Domingo nace en Caleruega (Burgos), diócesis de Osma, entre 1173 y 1175, aunque algunos historiadores adelantan la fecha hasta 1171. La villa, constituida en parroquia en 1136, como toda la región había sido repoblada recientemente, una vez que la reconquista de Toledo (1085) había asegurado definitivamente la línea del Duero, que hasta entonces había sido la tierra de nadie entre los cristianos y los musulmanes. La frontera entre estos dos bloques se situaba ahora en la línea del Tajo. Lo mismo que en los siglos anteriores, las tierras ganadas a los musulmanes fueron repobladas mediante la fundación de un monasterio de regla fructuosiana o isidoriana y, sólo en algún caso, benedictina, que atraía en torno a sí a grupos de campesinos con el señuelo de privilegios reales[6]; ahora la repoblación va acompañada de fundaciones de Canónigos Regulares y de Monjes Cistercienses.

Caleruega dependía de los señores de Aza y, por alianza, de los Guzmán. Algunos diplomas del siglo XII permiten pensar que los padres del santo, Juana y Félix, pertenecían, respectivamente, a esas dos familias. Una leyenda, fraguada sin duda posteriormente, atribuye a su madre un sueño, durante el embarazo, que era presagio y síntesis de lo que sería la vida y misión del niño que llevaba en su seno: Un perro con una antorcha en la boca que extendía el fuego por el universo mundo; y a su madrina el haber visto en la frente del niño una estrella luminosa, símbolo de la sabiduría con que despejaría tantas frentes ensombrecidas por la ignorancia y la herejía. Su nombre, Domingo, fue consecuencia de la gran devoción que por toda Castilla se le tenía al santo que

---

[5] GALMES, L., GÓMEZ, V. J., *o. c.*, p. 3.
[6] HVR I, 491-500.

había muerto exactamente un siglo antes, Santo Domingo de Silos.

Cuando domingo cumplió los seis o siete años, edad para iniciarse en las letras, fue confiado a la tutela de un arcipreste, tío materno, que le enseñó latín, canto sagrado, escritura y cómputo. Después fue enviado al célebre Estudio de Palencia, donde cursó las artes liberales, especialmente gramática y dialéctica, como paso previo para iniciarse en el estudio de la Teología, que consistía fundamentalmente en un comentario de la Sagrada Escritura.

Siendo estudiante de Teología en Palencia tuvo lugar un acontecimiento que lo abrió a la desgracia y a los sufrimientos de sus hermanos los hombres. En el año 1096 se produjo en toda Europa una gran hambre, que tuvo especiales repercusiones en Castilla. Para paliar en algo aquella inmensa tragedia que se desplegaba ante sus ojos, dio lo más valioso que poseía. Vendió su Biblia glosada, copiada en pergamino y rellenada en sus márgenes con los comentarios de sus maestros palentinos. El hecho impresionó a un testigo ocular, que en el momento de los procesos de canonización reprodujo las palabras con que Domingo acompañó su acción: «No quiero estudiar en pieles muertas, cuando los hombres mueren de hambre».

Hacia el año 1197, Diego de Acebes, prior del Capítulo catedralicio de Osma, lo ganó para su comunidad canonical. Poco tiempo después de su profesión, Domingo de Guzmán es ordenado sacerdote. Rondaría los veinticinco años de edad. El Capítulo de Osma había entrado en la línea de la reforma, colocándose bajo la Regla de San Agustín. Esta comunidad canonical estaba especialmente sensibilizada por la pobreza comunitaria, entendida no solamente como una práctica ascética, sino como una exigencia fundamental para el ministerio apostólico. La reforma del Capítulo de Osma se extendió muy pronto a otros Capítulos como los de Soria, Cuenca y Roa. Diego de Acebes designó a Domingo para el cargo de subprior del Capítulo. Al morir el obispo Martín de Bazán, fue elegido para la sede de Osma Diego de Acebes, y Domingo de Guzmán fue elegido prior del Capítulo catedralicio (1201).

3. Descubrimiento de la Iglesia universal

Dos años después, una misión diplomática le hará cruzar Europa en forma de aspa. Fue una experiencia que abrió a Domingo a las inquietudes de la Iglesia universal. El rey Alfonso VIII, queriendo abrir a Castilla hacia el resto de Europa, pensó en buscar esposa para su hijo Fernando (muerto en 1211) en la Corte real de Dinamarca. La misión le fue encomendada a Diego de Acebes, obispo de Osma, el cual eligió a Domingo como acompañante.

Apenas abandonado el territorio ibérico a mediados de octubre de 1203, en Toulouse, tuvo el primer encuentro con el catarismo en la persona de un hospedero con quien discutió toda la noche, logrando convencerlo y convertirlo a la fe católica. El catarismo era el gran problema eclesial de aquel momento, y va a causar el giro más trascendental en la vida de Domingo.

Este primer viaje fue coronado por el éxito, puesto que se concertó el matrimonio entre el infante don Fernando de Castilla y la princesa de Dinamarca. A finales de 1205, de nuevo emprenden el camino de Dinamarca para recoger a la princesa y traerla a Castilla. Pero la princesa había cambiado de opinión, renunciando al matrimonio. Ante el fracaso de la misión, el obispo despachó a su comitiva camino de Castilla, y él, con Domingo, se encaminó a Roma para ofrecerse al papa para la misión entre los paganos. Inocencio III no aceptó su ofrecimiento y le mandó volver a su diócesis a proseguir la tarea de reforma del clero.

En el viaje de retorno, hacen una desviación hacia Borgoña, pasando por el monasterio de Citeaux, donde el obispo Diego recibe el hábito cisterciense y emprende el camino hacia el sur acompañado de varios monjes cistercienses como colaboradores. En junio de 1206, Diego de Acebes y sus acompañantes entran en la ciudad de Montpelier, donde encuentran a los legados papales para la represión de la herejía cátara. Los legados, todos cistercienses, se hallaban absolutamente desanimados por las simpatías de muchos señores de la nobleza hacia los herejes; por los compromisos del alto clero a causa de su parentesco con la nobleza; y por la indecisión de Inocencio III que, insistiendo todavía en los planes de la «Predicación de Jesucristo» ideados en 1204, no acababa de actuar con mano firme como ellos pensaban que debería hacerse.

4. Descubrimiento de la «vida apostólica»

El obispo de Osma y Santo Domingo hacen ver a los legados papales la importancia que los cátaros daban a la forma de vida en pobreza conforme al Evangelio; y les advierten cómo, para dejar a los herejes sin palabra, era preciso abandonar el boato y esplendor con que iban de pueblo en pueblo, y realizar la predicación con su mismo estilo de pobreza.

Santo Domingo de Guzmán ha descubierto en sus viajes por Europa y en su contacto con la sede romana las grandes preocupaciones de la Iglesia de su tiempo y también las fuentes más puras de su acción apostólica. Al cruzar los Pirineros, se le abren delante unos horizontes mucho más amplios que los de su limitada ciudad de Osma y del pequeño reino de Castilla. Así descubre Europa y la Cristiandad.

En Dinamarca, conoce muy de cerca el gran impulso misionero de aquella iglesia hacia el este, hacia la conversión de los eslavos. Este impulso hacia los paganos ya no abandonará jamás a Domingo hasta su muerte, siempre habrá en él una nostalgia por la implantación de la Iglesia en los países de infieles. A esta tarea se orientaba el ofrecimiento que Domingo, juntamente con el obispo Diego, había hecho de sí ante Inocencio III.

En Provenza y en el norte de Italia había descubierto Domingo el gran influjo ejercido por la predicación cátara y valdense, y en todo ello ve la necesidad de una predicación pobre e itinerante, pero al mismo tiempo doctrinalmente sólida, con la cual contrarrestar los perniciosos efectos de la herejía.

En el encuentro con el gran papa Inocencio III se había percatado de la necesidad de incorporar a la Iglesia católica todos aquellos movimientos religiosos de inspiración netamente evangélica, pero que por su escasa solidez doctrinal podían ser fácilmente víctimas de la predicación insidiosa contra la Iglesia jerárquica y contra los sacramentos.

Domingo de Guzmán había encontrado así su identidad profunda y el carisma que el Espíritu le había concedido para responder a las necesidades y aspiraciones de la Iglesia y de la sociedad de aquella época. Era el nuevo ideal de la «vita apostólica», que actuaba ya en el interior de la Iglesia desde hacía algún tiempo. Domingo se percata de ello escuchando el discurso que Diego de Acebes dirige en Montpellier a los legados pontificios.

El obispo expresaba con toda claridad lo que constituiría la intuición fundamental de la Orden de Predicadores. Un testigo presencial relataba así el hecho, apenas cinco años después:

«Aconteció que de vuelta de la Curia y bajando a Montpellier encontró allí al venerable Arnulfo, abad de Citeaux, fray Pedro de Castelnau y fray Raul, monjes cistercienses y legados de la Sede Apostólica. Estos, en su desaliento, querían renunciar a la legación que se les había impuesto, ya que no habían conseguido nada o casi nada en su predicación a los herejes. Cada vez que se ponían a predicarles, los herejes les objetaban con la mala conducta del clero. Pero si los legados se dedicaban a corregir la vida del clero, deberían interrumpir su predicación a los herejes.

En esta situación, en la que no se veía ninguna salida, el obispo les dio un consejo saludable. Les amonestó y aconsejó trabajar con más ardor que nunca en la predicación, abandonando todas las demás preocupaciones. Pero para tapar la boca a los herejes, había que enseñar la doctrina practicándola en la vida, según el ejemplo del Buen Maestro, presentándose humildemente, yendo a pie sin oro ni plata, imitando en todo la forma de vivir de los Apóstoles» [7]

Jordán de Sajonia relata el mismo hecho, pero poniendo especial énfasis en «la gran ostentación que hacían los misioneros, sus cuantiosos gastos, y la pompa en caballos y vestimenta» [8]. Y ante la pregunta de los legados: «¿Qué nos aconsejas, pues, buen Padre?», el obispo les contestó:

«Haced lo que me veáis hacer». En seguida, posesionándose de él el Espíritu del Señor, llamó a los suyos y los envió a Osma, con las cabalgaduras, equipaje y séquito, reteniendo consigo a unos pocos clérigos. Manifestó que era su propósito detenerse en aquella región para propagar la fe» [9]. E inmediatamente pone en práctica su propio consejo. Descalzo y mendigando de puerta en puerta, el obispo, Domingo, y los legados pontificios, predican por toda la región.

Inocencio III aprobó este estilo de vida que ya él mismo había denominado en 1204 «Predicación de Jesucristo». A pesar de la oposición encarnizada de los cátaros, los frutos no se hacen esperar, especialmente con los valdenses. Durante dos años se entregó

---

[7] Vaux Cernai, P. de, *Historia Albigensis,* París, 1926, p. 21.

[8] Jordán de Sajonia, *o. c.,* 20.

[9] *Ibidem.*

el obispo a esta predicación, «al término de los cuales, y temiendo que quizá podía ser acusado de negligencia para con su iglesia doméstica de Osma, si prolongaba por más tiempo su estancia, determinó volverse a España... En cuanto a lo espiritual dejó al frente de los que permanecieron allí a fray Domingo, como verdaderamente lleno de Espíritu de Dios; sobre lo temporal, sin embargo, nombró a Guillermo Claret, de Pamiers, pero con la obligación de dar cuenta de todo lo que hiciera a fray Domingo» [10]. Al morir al poco tiempo el obispo Diego de Osma, los clérigos que habían quedado con Domingo lo abandonaron para volver a sus casas.

5. La Orden de Predicadores

El consejo del obispo Acebes no era original. No hacía nada más que aludir al modo de vida evangélica, cada día más reclamada y seguida en la Iglesia desde la Reforma Gregoriana. Tanto el obispo como Domingo de Guzmán habían seguido ya el ideal de la «vida apostólica». La «mendicidad» no sólo no constituía un ideal de vida para los clérigos, sino que les estaba prohibida por considerarla un deshonor para ellos. Pues bien, Santo Domingo no solamente practica individualmente durante diez años la predicación pobre e itinerante, sino que hace de ella un programa de vida para una comunidad estable.

En Prouille, lugar cercano a Fanjeaux, constituyó Santo Domingo el primer centro de Predicación, la Comunidad de Nuestra Señora de Prouille (1207). Era una comunidad de mujeres, las cuales, por haber renunciado al catarismo, fueron abandonadas por sus familias. Domingo quiso imitar en esto a los mismos cátaros, los cuales habían creado unas comunidades como lugares de hospitalidad para los «perfectos» cuando regresaban de la predicación itinerante. Estas «perfectas» conservaban la propiedad de sus bienes con los cuales podían atender a los «perfectos» que lo abandonaban todo por la predicación.

La comunidad fundada por Santo Domingo tiene algunas de esas características, pero se asemeja más a una comunidad doble de las que ya se han visto modelos parecidos en siglos anteriores.

---

[10] *Ibidem*, 9.

Además de ser lugar de acogida para los predicadores de la zona, era también refugio para las mujeres expulsadas de sus propias casas por haber abrazado la fe católica. Al lado del edificio destinado a las mujeres, fue construido el edificio destinado a los predicadores.

Pero fue en Toulouse donde Santo Domingo fundó la Orden de Predicadores. No se trataba ya de un equipo temporal, sino de una comunidad permanente de Predicadores sometidos a una misma Regla. Los primeros discípulos que se le juntaron, «cuando los obispos comenzaban a viajar a Roma para la celebración del Concilio de Letrán», fueron fray Pedro Seila y fray Tomás. Fray Pedro Seila poseía unas casas en Toulouse, que ofreció voluntariamente para residencia de los Predicadores. «Y comenzaron a conformar su tipo de vida con el de los religiosos» [11]. Las primeras profesiones tuvieron lugar los días 7 y 25 de marzo de 1215. Un documento del obispo Fulco de Toulouse firmado en el mismo año garantizaba la existencia jurídica de la Orden; y, además, con la anuencia del Cabildo, «les concedió la sexta parte de los diezmos de su diócesis, para que con tales recursos pudieran proveerse de libros y del sustento necesario» [12].

Nacía así la Orden de Predicadores. En el documento de aprobación del obispo Fulco quedaba bien definida la identidad y el estilo de vida de la nueva Orden. Domingo y sus discípulos se dedicarán a extirpar la perversión de la herejía, corregir los vicios, explicar al pueblo el símbolo de la fe e inculcar a los hombres la sana moral. Fulco les concede el oficio de «Predicadores» en su diócesis «a perpetuidad». Estos Predicadores, con Domingo a la cabeza, constituyen una verdadera comunidad religiosa dedicada a la predicación itinerante[13].

Esta comunidad naciente, no abraza la pobreza colectiva, sino personal, porque el obispo ha provisto, con la sexta parte de los diezmos de la diócesis, a su sustento, a fin de que no les falte nada ni tengan que pedir nada. Sin embargo, unos años más tarde, concretamente en 1220, la Orden renunció a esas rentas fijas de los diezmos. En esta decisión de abrazar la pobreza comunitaria estricta parece que influyó el encuentro de Santo Domingo con San

---

[11] *Ibidem*, 8.
[12] *Ibidem*, 9.
[13] LAURENT, M. H., *Historia diplomatica S. Dominici*, París, 1933, n. 60.

Francisco de Asís, con quien se encontró el día 3 de junio de 1218 en el Capítulo de la Porciúncula.

El abrazo entre Francisco de Asís y Domingo de Guzmán era todo un símbolo. En él se fusionaban dos manereas distintas, pero complementarias, de entender la vida apostólica. La de Francisco, centrada en la pobreza radical más absoluta con una cierta despreocupación por la ciencia y la cultura; y la de Domingo de Guzmán, que ponía mayor énfasis en la necesidad de una buena preparación cultural, y aunque insistía en la pobreza, como ya lo había demostrado de palabra y de obra en más de diez años de predicación pobre e itinerante, no renunció desde el principio a las rentas que, a primera vista, podrían facilitar la predicación itinerante. Incluso pretendía una aprobación explícita del papa Inocencio III para esas rentas que le había proporcionado el obispo Fulco y otras recibidas del conde de Montfort[14].

6. Aprobación pontificia de la Orden de Predicadores

Antes del encuentro con San Francisco en Asís, Santo Domingo había tenido otro encuentro decisivo para el futuro de la Orden con el Papa Inocencio III, con ocasión del IV Concilio de Letrán (1215). El santo fundador estaba acompañado de un buen valedor, Fulco de Toulouse. Domingo se incorporó a la comitiva del obispo para poder así «exponer al papa Inocencio el común deseo de que confirmara la Orden de fray Domingo y sus compañeros, que se debía llamar y ser en verdad de Predicadores» [15].

«Se debía llamar y ser Orden de Predicadores». Ahí está toda la razón de ser de los Dominicos. Lo que Domingo busca ante el papa, no es tanto la aprobación de una Nueva Orden, cuanto el título y la realidad de predicador, como algo que urgía en el Pueblo de Dios. La prueba más palpable de esta urgencia de la Orden de Predicadores está en la problemática abordada por el IV Concilio Lateralense (1215), puesto que el canon X subraya la necesidad de intensificar la predicación, y de que los obispos que no

[14] JORDÁN DE SAJONIA, *o. c.*, p. 40.

[15] *Ibidem.*

puedan cumplir con este cometido fundamental de su ministerio, creen en sus respectivas diócesis una categoría de personas competentes, que instruyan con su palabra y edifiquen con su ejemplo: que se dediquen a la predicación de la palabra y a oír confesiones. A estas personas les debe asegurar el obispo lo necesario para su sustento. Y el canon XI establece, asimismo, que los cabildos designen un maestro que instruya gratuitamente a los clérigos en la gramática y en las demás disciplinas, y que haya también un maestro en teología encargado de exponer la Sagrada Escritura a los sacerdotes y demás clérigos, para lo cual se verá el modo de asignar una prebenda. El Concilio parecía haber copiado las tareas que Domingo realizaba juntamente con sus primeros Predicadores.

En la aprobación pontificia de la Orden de Predicadores solicitada por Santo Domingo se advierte el influjo del canon XIII del mismo Concilio Lateranense que establece: Si alguien quiere abrazar la vida religiosa, ha de escoger alguna de las Ordenes ya existentes; y si alguien desea fundar una casa religiosa, ha de tomar una de las Reglas ya aprobadas. Con esta disposición los Padres Conciliares van contra aquel pulular de nuevas asociaciones de tipo apostólico y penitencial surgidas de los movimientos de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes.

Esto explica la respuesta de Inocencio III a la petición de Domingo:

> «El Romano Pontífice escuchó la súplica que le hicieron, y animó a fray Domingo a que volviera a sus frailes para tener con ellos una cumplida deliberación. Debían elegir con el consentimiento unánime de todos alguna de las reglas ya aprobadas. Después, el obispo les asignaría una iglesia y, cumplidos estos requisitos, volvería al papa para recibir la aprobación de todo» [16].

7. Organización legislativa de la Orden de Predicadores

En Pentecostés del año 1216, Domingo reunió a sus Predicadores; y entre todos escogieron como norma de vida la Regla de

[16] *Ibidem*, 41.

San Agustín. Esta elección se debió, sin duda, al hecho de que Domingo la había experimentado ya en su vida de Canónigo Regular, porque servía de expresión a la «vida apostólica» canonical; pero no sólo por esto, sino porque era también lo suficientemente flexible y adaptable a la nueva manera cómo él y su grupo entendían la «vida apostólica».

En octubre del mismo año, Santo Domingo se encamina de nuevo a Roma en busca de la aprobación prometida por el papa, *después de haber cumplido el requisito de adoptar una de las Reglas* vigentes en la Iglesia. Pero no fue Inocencio III, pues había muerto unos meses antes, sino Honorio III, quien dio la aprobación pontificia a la Orden de Predicadores por la bula *Religiosam vitam* de 22 de diciembre de 1216. Quizá poco satisfecho con esta bula de Honorio III, que reconocía a los Dominicos como institución canonical en la Iglesia de San Román de Toulouse, Santo Domingo consiguió otra bula del mismo pontífice, con fecha 21 de enero de 1217, por la cual se concede la aprobación pontificia para el título y la función de Predicadores.

Puesto que la Regla de San Agustín es más un conjunto de principios espirituales que un código detallado, fue preciso añadirle un libro de Costumbres, en el que Santo Domingo volcó lo que constituye lo más específico del estilo de vida dominicana, aunque se apoya, como estructuración jurídica, en las Constituciones de los Premostratenses, los cuales, como Canónigos Regulares, tenían también como norma de vida la Regla de San Agustín. La primera redacción de este libro de Costumbres data, ciertamente, de 1216, pero con ayuda de los expertos en derecho o en «decreto», como entonces se decía, se fue perfeccionando hasta llegar a la codificación de 1220 con ocasión del primer Capítulo General.

En 1220, en efecto, Santo Domingo presidió el primer Capítulo General de la Orden, en el que los frailes aceptaron la proposición hecha por el fundador de abrazar la pobreza comunitaria estricta, de modo que los conventos que hasta ahora disponían de rentas fijas para el sustento, renuncian a ellas y se convierten en mendicantes mediante la institución de los frailes mendigos que pedían limosna diariamente de puerta en puerta. La labor legislativa llevada a cabo en este Capítulo, aunque tendrá que ser perfeccionada en Capítulos generales sucesivos, especialmente en los celebrados en 1228 y en 1236, dejó la Orden perfectamente es-

tructurada ya en vida del Fundador, evitándole así las múltiples controversias internas en que, por carecer de ella, se vieron envueltos los Hermanos Menores de San Francisco de Asís.

Orgánicamente, la Orden está constituida por un Maestro General y por conventos. El Capítulo General compuesto por frailes Predicadores elegidos por los conventos controla, legisla y gobierna con el Maestro general; y se reúne anualmente, por Pentecostés. El Capítulo elige al Maestro General por doce años. Cada convento está gobernado por un prior que es elegido por su propia comunidad. En los Capítulos generales siguientes, ante el progresivo aumento de Predicadores y de Conventos, se dividió la Orden en Provincias, las cuales están gobernadas por un prior y un Capítulo provinciales.

La identidad de la Orden de Predicadores ha quedado así perfectamente definida desde el Capítulo General de 1220, porque hasta entonces se podían advertir en el grupo dos tradiciones de «vida apostólica»: la de los Canónigos Regulares y la de los predicadores itinerantes. La Comunidad dominicana ha realizado la síntesis perfecta. Si cada una de esas dos tradiciones se apoyaba en textos bíblicos distintos, Hechos 4, 32-35 y Mt 10, 9-10, respectivamente, la legislación dominicana ha asumido ambos textos. La comunidad dominicana no es una comunidad canonical, sino mendicante, como es mendicante el predicador dominico.

8. Expansión de la Orden y muerte del fundador

Una vez conseguida la aprobación pontificia, Santo Domingo abre de inmediato la Orden a perspectivas más universales. El día 15 de agosto de 1217 tuvo lugar, en la iglesita de Prouille, el «Pentecostés dominicano», es decir, la dispersión de los frailes. Habían crecido mucho en número y, con una gran visión de universalidad, el Fundador creyó llegado el momento de enviar a sus Predicadores a los lugares más estratégicos de Europa: París, Roma, Bolonia, España, Alemania y Hungría. Pero antes de la dispersión decidieron, en capítulo conventual, elegir a alguien que gobernase de un modo inmediato la Orden, si bien la alta dirección de la misma seguía en manos del propio fundador. Fue elegido para este cometido fray Mateo de Francia.

Cuatro fueron enviados a España, concretamente a Madrid; y

siete a París; éstos iban con la finalidad de fundar un convento de estudios. Domingo marchó a Roma para preparar la fundación de un convento en la capital de la Cristiandad. Allí le fue fácil conseguir del papa, desde 1218 a 1221, una serie de bulas dirigidas a diversos obispos de Europa para que facilitasen las fundaciones de la Orden de Predicadores que anuncian «fiel y gratuitamente la Palabra del Señor, valiéndose sólo del título de pobreza».

Entre 1219 y 1221 preparó la primera fundación romana, el convento de San Sixto. La Basílica romana de San Sixto estaba entonces regentada por los Canónigos ingleses de Sempringham. Después de algunos avisos del papa en el sentido de que reforzasen la cura de almas, puesto que no había nada más que un canónigo al servicio de la Basílica, le fue confiada a Santo Domingo para que estableciese en ella un convento de Predicadores.

Pero Santo Domingo no estuvo todo este tiempo en Roma, sino que recorrió los diversos conventos de la Orden. Empezó por Bolonia, la sede más importante de estudios jurídicos de toda la Cristiandad. Fue durante este viaje a Bolonia cuando tuvo lugar el ya mencionado encuentro entre Domingo de Guzmán y Francisco de Asís (3 de junio de 1218) en el Capítulo General de los Hermanos Menores celebrado en la Porciúncula. Después de Bolonia, se encaminó a España. Son varias las ciudades de Cataluña, Aragón y Castilla que conservan el recuerdo de esta visita del fundador de la Orden de Predicadores. Pero de este viaje de Santo Domingo a España se hablará detalladamente más adelante.

En mayo de 1219, Domingo se encamina a París deteniéndose en varias ciudades de la Narbonense. En junio le esperaba un nutrido grupo de estudiantes dominicos, que ya habían sido aceptados como alumnos en la Universidad más importante del momento, constituyendo en su convento un verdadero centro de estudios, aunque tenían algunas dificultades en cuanto al cumplimiento de su misión fundamental de la predicación de la Palabra que afectaron incluso al propio Domingo que ni en su propia iglesia pudo predicar. Allí se encontró con el joven Jordán de Sajonia que más tarde sería su sucesor en el gobierno de la Orden. Como el grupo de Predicadores de París era muy numeroso, envió algunos a fundar conventos en otras ciudades como Orleans y Limoges. Después regresó a Roma, pasando por Milán y Bolonia, donde encontró ya el convento en pleno funcionamiento,

pues eran muchos los estudiantes que habían pedido el ingreso.

En Viterbo visitó al papa, a quien le expuso la situación de sus Predicadores después de la larga visita girada a todos los conventos. Y, una vez en Roma, convocó el Capítulo General de toda la Orden para el día 17 de mayo de 1220 en Bolonia. Se reunieron con el fundador treinta delegados de los diversos conventos de Europa. Ya se ha visto anteriormente la importancia decisiva de este Capítulo para la organización definitiva de la Orden de Predicadores.

Concluido el Capítulo General, por encargo del mismo papa, Domingo, con algunos de sus Predicadores, inicia una amplia campaña de evangelización por toda Lombardía; una región que se hallaba completamente invadida por movimientos heréticos simpatizantes con los cátaros y los valdenses del sur de Francia. Tan a fondo se empleó en esta campaña evangelizadora, que su ya debilitada salud se resintió. No pudo terminar esta labor evangelizadora en la que sus frailes se seguirán empeñando durante varios años, porque Domingo tenía que ausentarse con frecuencia por asuntos de gobierno de la Orden. Entre estos asuntos tenía especial relieve la celebración del segundo Capítulo General convocado para el 30 de mayo, Pentecostés, de 1221. La Orden había crecido espectacularmente; en los últimos cuatro años se habían fundado 125 conventos. El asunto más importante de este Capítulo fue la división de la Orden en Provincias: Provenza, Francia, España, Lombardía y Roma. El Capítulo tomó la decisión de designar al Superior General de la Orden con el título de «Maestro General».

En los meses siguientes se dedicó todavía a lo que siempre había hecho, predicar la Palabra de Dios; pero también se ocupó del gobierno de la Orden, como el viaje que realizó a Venecia para entrevistarse con el cardenal Hugolino de Ostia, el gran amigo de San Francisco de Asís que también lo fue de Santo Domingo y de sus Predicadores. Santo Domingo había cumplido su misión; murió el día 6 de agosto de 1221.

9. La Orden de Predicadores en España

Santo Domingo había nacido en Castilla, y aunque la fundación de su Orden de Predicadores había tenido su origen en suelo

francés, sin duda quería implantarla también en su suelo patrio. Después de cumplida la misión que le llevó a Bolonia en el mes de julio de 1218 se encaminó hacia la Península Ibérica. La tradición oral informa de muchas cosas, pero muy poco es lo que se sabe documentalmente.

En el momento de la dispersión de los frailes, ya mencionada anteriormente, había ya en la Orden siete españoles. Entre ellos, Mamés de Guzmán, hermano del propio fundador. De estos siete, tres fueron enviados a París, Mamés, Fabra y Juan de Navarra; y los otros cuatro a España, Suero Gómez y Pedro para fundar en Madrid, y Miguel de Ucero y Domingo de Segovia, como predicadores itinerantes.

En Burgos se entrevistó Santo Domingo con el rey de Castilla San Fernando III. Este encuentro dio como resultado la fundación posterior de un convento en la capital castellana. Según la tradición, fundó conventos de Predicadores en Segovia (1218), «que fue la primera casa de frailes en España» [17]. Palencia, Zamora, Santiago y Zaragoza; y puso los verdaderos cimientos de las Monjas Dominicas con el convento de Madrid.

Después del retorno de Santo Domingo a Italia, la Orden de Predicadores prosiguió su marcha ascendente por toda la Península Ibérica. Miguel Fabra, el primer dominico que había enseñado teología en París, fundó, siguiendo las directrices expresas de Santo Domingo, el convento de Barcelona. Allí conoció a Jaime I el Conquistador, quien lo nombró su confesor y, al acompañarlo en la conquista de Mallorca y Valencia, pudo extender por esas regiones la Orden. El extraordinario influjo alcanzado por los Dominicos en la Corte de los Reyes de Cataluña y Aragón, se puede colegir por el hecho de que a Miguel Fabra le sucedieron otros confesores reales como San Raimundo de Peñafort, Arnaldo de Segarra y Berenguer de Castellbisbal, lo cual hizo que los Dominicos figuraran entre los principales obispos de las regiones reconquistadas de manos de los musulmanes; y pudieran fundar conventos en las ciudades más importantes del reino: Lérida (1230), Palma de Mallorca (1230), Valencia (1239), Tarragona (1248), Gerona (1253), Huesca (2354), San Pedro Mártir de Calatayud (1255), Tortosa (1260).

La expansión de la Orden de Predicadores, fue a la par de las

[17] *Ibidem*, 59.

conquistas militares hacia el sur de la Península, como se puede ver por el año de fundación de los conventos más importantes: Córdoba (1233), Sevilla (1248), Ecija (1253), Murcia (1265), Jerez de la Frontera (1266), Jaén (1282). Las fundaciones en el norte de la Península fueron menos abundantes, porque existían desde antiguo muchas fundaciones monásticas, pero también surgieron conventos en algunas ciudades importantes: Salamanca (1228), que será centro famoso de estudios, León (1261), Valladolid (1272), Peñafiel (1320), Pamplona (1242), Vitoria (1278), La Coruña (1300), Lugo (1318).

No tardaron los Dominicos en dar el salto a Marruecos, donde fundaron, juntamente con los Franciscanos, una misión para la evangelización de los musulmanes, y también para atender a los cristianos cautivos.

La relevancia adquirida por los dominicos españoles dentro de la Orden fue notable, durante el primer siglo, a pesar de que no salieron mucho de sus límites geográficos[18]. Lo demuestra el hecho de que en el siglo XIII hubo dos Maestros Generales de renombre, San Raimundo de Peñafort y Munio de Zamora, aunque este último tuvo un mandato muy breve a causa de la destitución que, en contra del parecer de los mismos Dominicos, decretó el papa Nicolás IV por rencillas personales y por cuestiones de política exterior del Papado. También es significativo el hecho de que los Capítulos Generales de 1261 y de 1291 se celebraran en España, en Barcelona y Palencia, respectivamente.

La Orden de Predicadores se hizo muy benemérita da la cultura, especialmente en el campo de la Filosofía y de la Teología con la apertura de los Estudios Generales de San Esteban de Salamanca, de Santo Tomás de Avila, y los de Valladolid y Barcelona.

10. La Segunda y la Tercera Orden de Santo Domingo

Aunque no es del todo apropiado, dentro del dominicanismo, hablar de Segunda y Tercera Orden, como en el franciscanismo,

---

[18] «Generaliter notandum Hispanos durante medio aevo se nimis intra fines suos continuisse»; WALZ, A., *Acta canonizationis sancti Dominici,* en *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica,* 16.

sin embargo esta terminología se ha hecho común también para referirse a las monjas y a las hermanas Dominicas.

Los historiadores dominicos no están de acuerdo acerca de cuál fue el primer convento de monjas dominicas. La duda está en si la comunidad de Prouille reunida por Santo Domingo en 1207, se ha de considerar, desde el principio, como un verdadero convento de Dominicas. El dominico, obispo de Oviedo, Ramón Martínez Vigil, afirma que el primer convento de Dominicas fue el de Madrid, «toda vez que el de Prouille siguió la Regla del Cister hasta el año 1220» [19]. Sin embargo, la opinión más generalizada es que el Convento de Prouille fue el primer convento de Monjas Dominicas, y el de Madrid el segundo, porque la casa fundada por el santo en Toulouse (1215) y que tuvo una duración muy breve, sólo hasta 1217, no fue un verdadero convento de monjas, sino más bien un hospicio para recoger a mujeres arrepentidas.

Las primeras monjas de Prouille tuvieron al principio una vida marcadamente activa, con una fuerte dedicación a la enseñanza, además de la asistencia a los Predicadores, siendo ellas, posiblemente, incluso «predicadoras»; pero progresivamente fueron evolucionando hacia una vida más estrictamente contemplativa, con verdadera clausura.

El convento de Madrid fue inicialmente fundado para los frailes, pero el propio Santo Domingo determinó que lo ocuparan las monjas, encargando la organización de las mismas a su hermano Mamés, porque ya había allí algunas monjas que habían tomado el hábito dominicano, pero que estaban viviendo con sus familias o en casas privadas. A esto se refiere la carta de Santo Domingo dirigida a la Priora de aquel convento: «Si hasta ahora no tuvisteis un lugar en el que pudieseis observar vuestra religión, ya no podéis excusaros de no tener, por la gracia de Dios, edificios suficientemente idóneos para guardar la religión»; y les prescribió la clausura: «ninguna traspase la puerta y nadie entre, a no ser el obispo o algún prelado a causa de predicar o hacer la visita» [20].

La fundación del convento romano de San Sixto tiene su ori-

---

[19] MARTÍNEZ VIGIL, R., *La Orden de Predicadores*, Madrid, 1884; citado por LINAGE CONDE, A., *Dominicos*, en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España*, II, 2.°, Madrid, 1982, p. 138.

[20] GALMES, L., GÓMEZ, V. T., *o. c.*, pp. 784-785.

gen en un encargo expreso del Papa Honorio III. La reforma de las monjas existentes en Roma había sido preocupación de Inocencio III, pero había muerto sin conseguirla. Las monjas romanas andaban dispersas por varias casas, sin guardar mínimamente la clausura. Honorio III le encomendó a Santo Domingo este espinoso asunto. Procuró hablar personalmente con todas las monjas, las cuales se mostraban especialmente reacias a perder su libertad de salir de casa cuando quisieran, favorecidas en esto por los propios familiares. Pero poco a poco fue consiguiendo la adhesión de todas, de modo que en febrero de 1221 se hizo la traslación de las monjas al convento expresamente preparado para los frailes, pero cedido para ellas, junto a la basílica de San Sixto, en la proximidad de las termas de Caracalla. Hay fuentes que hablan de que componían esta primera comunidad de San Sixto 104 monjas. Los Dominicos se trasladaron entonces a la residencia papal de Santa Sabina que el propio Honorio III les cedió, y que se convertirá en un convento de gran tradición como Curia General de la Orden.

Santo Domingo les dio a las monjas de San Sixto la Regla de San Agustín, pero como había hecho con la Orden de Predicadores, también compuso para ellas unas Constituciones; y para enseñarles prácticamente el espíritu religioso, hizo venir a ocho monjas de la Comunidad de Prouille. El convento de San Sixto permaneció en su emplazamiento inicial hasta el año 1575, fecha en que fue trasladado al Viminal, y en 1931 al Monte Mario con el título de Convento del Santo Rosario.

Aunque no es de fundación del santo, hay que mencionar el convento de Santa Inés de Bolonia (1223), porque él animó a la fundadora del mismo, Diana Andaló, y conocía también a las monjas llegadas del convento romano de San Sixto. El gran animador de este convento, ya sea personalmente, ya sea a través de su abundante correspondencia fue el beato Jordán de Sajonia (muerto en 1237).

La difusión de las monjas dominicas corrió a la par de la difusión de los frailes Predicadores, porque generalmente la fundación de un convento masculino llevaba casi siempre consigo la fundación de un convento femenino. A principios del siglo XIV, es decir, después de un siglo de la fundación de las monjas de Prouille, eran ya 149 los conventos femeninos: 74 en Alemania, 41 en Italia, 12 en Francia, 7 en España, entre los cuales se cuentan los

conventos de Zamora (1238), Valencia (1239), San Esteban de Gormaz, que planteó algunos problemas de jurisdicción hasta que el Maestro General lo sometió al provincial de España, Caleruega (1266), Zaragoza (1300); 6 en Bohemia, 3 en Polonia, 3 en Hungría, 1 en Dinamarca, 1 en Portugal, 1 en Suiza. El número de monjas a principios del mismo siglo se elevaba a unas 7.500, mientras que los frailes eran unos 10.000 [21].

Las relaciones entre los frailes Predicadores y las Monjas Dominicas fueron, desde el principio, de auténtica fraternidad, porque uno mismo era el espíritu que animaba a unos y a otras, hasta el punto de que en cada convento femenino residía una comunidad de frailes para atender a la dirección espiritual, e incluso económica de las monjas, a fin de que éstas se dedicaran por completo a la vida contemplativa. Y éste fue, precisamente, el motivo por el cual surgieron algunas dificultades entre ambos estamentos. Los frailes creían que no cumplían su auténtico ministerio de la predicación y de la lucha contra la herejía a causa del tiempo perdido en la dirección espiritual y material de las monjas, siendo así que eran más bien éstas quienes deberían asistirles a ellos en el cometido de la predicación y de la represión de la herejía.

El papa Gregorio IX dispensó a los dominicos de ese cometido asistencial (1239), siendo Maestro General de la Orden San Raimundo de Peñafort. En tiempos de Inocencio IV (1246) se volvió a la situación anterior, pero sólo respecto a la ayuda espiritual, hasta que Alejandro IV (1259) hizo retornar las cosas a la situación de dependencia total de las monjas respecto a los frailes, hasta que se alcanzó una solución de compromiso, entre el papa Clemente IV y el Maestro General Juan de Vercelli en 1267, consistente en que los frailes se encargarían de la dirección de los conventos femeninos afiliados, pero sin la obligación de tener en ellos una comunidad, como al principio.

A partir del siglo XV, surgen algunos conventos o monasterios de Dominicas Terciarias, un estadio intermedio entre la Segunda Orden, en el sentido ya indicado, y las Congregaciones de vida mixta que surgirán más tarde como instituciones fundadas por miembros de la Primera, de la Segunda o de la Tercera Orden, o bajo su dirección. Generalmente se fundan como consecuencia de

---

[21] REDIGONDA, L. A., *Dominicane (di clausura)*, DIP 3, 783.

las necesidades espirituales de algún grupo de Terciarias Seglares u Orden de la Penitencia de Santo Domingo, plenamente organizada por el Maestro General Munio de Zamora (1285), en conformidad con la bula *Supra Montem,* de Nicolás IV, aunque ya el propio Santo Domingo creó algunas asociaciones de hermanos y hermanas penitentes, bajo la denominación de *Milicia de Jesucristo.*

En cambio, las Congregaciones de Hermanas Dominicas empiezan a surgir en el siglo XVII, y alcanzarán una extraordinaria floración en los siglos XIX y XX, hasta el punto de que comprenden en la actualidad 148 Institutos femeninos afiliados a la Orden de Predicadores, a los cuales habría que añadir otros 43 que han desaparecido a lo largo del tiempo, ya sea por agregación a otro Instituto o porque han sido suprimidos.

13. Siervos de María

Bibliografía

Monumenta Ordinis Servorum S. Mariae, 20 vols., Bruselas-Roma, 1897-1930; BRANCHESI, P., *Bibliografia dell'Ordine dei Servi di Maria,* 2 vols., Bolonia, 1971-1973; PINO, F. dal, *I Frati servi di Santa María dalle origini all' approvazione (1233-1304),* 2 vols., Lovaina, 1972; ID., *Edizioni delle Costituzioni dei Servi dal secolo XIII al 1940,* «Studi storici OSM», 19 (1969), 5-49; ID., *Terz'Ordine o gruppi laici dei Servi di Maria ieri e oggi,* Monte Senario, 1969; ALDOVRANDI, M., *Le nuove Costituzioni dei Servi di Maria. Genesi e documentazione,* 2 vols., Roma, 1976; BENASSI, A., *I Servi de Maria. Breve storia dell'ordine,* Roma, 1984; CHARBONEAU, D., *The Servites in Barcelona,* «Studi storici OSM», 30 (1980), 5-85; BERARDO, S., *Le missioni dei Servi di Maria,* Roma, 1925; *Moniales Ordinis Servorum,* Roma, 1963-1972; *La famiglia dei Servi di Maria. Origini e aspetti di spiritualità,* Roma, 1981; ROSI, A., *Ideale mariano per i Servi di Maria,* Roma, 1954; PINO, A. del, *Un groupe évangélique au XIII^e siècle,* Montreal, 1977; AA.VV., *Identità dei Servi di Maria,* Roma, 1975.

1. Los Siete Santos Fundadores

La Orden Mendicante de los Siervos de María se presenta inicialmente en Florencia, como un grupo independiente, dentro de aquel maremagnum de los movimientos penitenciales de comienzos del siglo XIII. Aunque las tradiciones de la Orden la muestran

sumergida en una atmósfera de prodigios y apariciones de la Virgen María, sin embargo, existen fuentes históricas, jurídicas y literarias, que permiten una reconstrucción bastante fidedigna de los orígenes y aprobación definitiva.

Entre las fuentes jurídicas, desde el año 1249, fecha en que aparece ya como una comunidad plenamente constituida, de hecho, hasta que en 1304 el papa Benedicto XI le da la aprobación jurídica definitiva, existe una serie de bulas papales y de actas notariales que permiten esclarecer, por lo menos en parte, la oscuridad con que la *Legenda de origine Ordinis fratum Servorum,* escrita con toda probabilidad por fray Pedro de Todi, superior general desde 1314 a 1344, envuelve la primera constitución de una comunidad que desembocará en la Orden de los Siervos de María.

La oscuridad de los orígenes no permite identificar a cada uno de los Siete Santos Fundadores; porque, si bien el número septenario parece estar fuera de toda discusión, no acaece lo mismo con sus nombres. No existe, en efecto, una única lista de nombrs, sino tres listas en las que solamente coinciden dos nombres: Bonfiglio Monaldi y Alejo Falconieri. Para Pablo Attavanti, en el *Diálogo* que escribió en torno a 1465, son los siguientes: *Bonfiglio,* Bartlomé, Juan, Benedicto, Gerardino, Ricóvero y *Alejo.* Para Gasparino Borro (1498): *Bonfiglio,* Maneto, *Alejo,* Víctor, Sostegno, Ugucio y Lotario. Y para Miguel Poccianti (156): *Bonfiglio,* Amadeo, Bonagiunta, Maneto, *Alejo,* Sostegno, Ugucio[1].

Según el padre Del Pino, la lista de Miguel Poccianti sería la más fiable, porque cuatro nombres mencionados en ella se remontan con toda seguridad hasta el año 1251; y son, precisamente, los Siete Santos Fundadores canonizados por el papa León XIII el día 15 de enero de 1888. La incertidumbre que manifiestan las listas no afecta al juicio de santidad emitido por la Iglesia, porque ésta, como dice el mismo padre Del Pino, ha querido proponer a la imitación de los fieles, independientemente de los nombres, este grupo de Siete Hombres que se acercó a Cristo por la mediación de la Virgen, siguiendo el camino del Evangelio,

---

[1] PINO, A. del, *Un groupe évangélique au XVIII[e] siècle,* Cap-Rouge, 1977, p. 63.

y que fueron para sus contemporáneos una llamada de los valores eternos del Cristianismo[2].

2. Orígenes y aprobación de la Orden

Estos Siete Hombres, «dignos de respeto», como dice la *Legenda de origine Ordinis,* pertenecían al estamento social más dinámico, los mercaderes. En la fundación de la Orden de los Siervos de María, recorrieron un triple estadio:

2.1. *Conversión*

Comprende el período que va desde 1213 hasta 1233. Lo cual no significa que la conversión de los Siete Hombres haya ocurrido simultáneamente[3]. A lo largo de estos años se inscribieron, o quizá, incluso, fundaron en Florencia la *Sociedad Mayor de Santa María,* que no se debe confundir con la *Compañía dei Laudesi,* que es un título muy posterior. Ya en este tiempo se llamaban a sí mismos, y quizá llamaban también así a todos los inscritos en esa sociedad mariana, Siervos de Santa María [4]; lo cual significa que en la médula misma de su espiritualidad está bien patente la presencia de María.

2.2. *Los primeros años de vida comunitaria*

La amistad y la vida penitente que conducían como miembros de la mencionada sociedad mariana no satisfacían sus aspiraciones que se orientaban, cada vez más, hacia una vida enteramente consagrada al servicio de Dios y de Santa María. En 1233, el día de la Asunción, se dice que después de una visión de la Virgen, se retiraron a una pequeña casa en las afueras de Florencia. Y poco después, deseosos de una vida de mayor soledad, se instalaron en el Monte Senario, bajo la protección de Ardingo, obispo floren-

---

[2] *Ibidem,* p. 64.

[3] SOULIER, P., *Monumenta OSM,* IV, p. 100.

[4] *Legenda de origine Ordinis,* en *Monumenta OSM,* I, p. 55.

tino y de San Pedro, mártir de Verona, a quienes también se habría aparecido la Santísima Virgen para expresarles el deseo de que surgiese en la Iglesia una nueva Orden dedicada a Ella en exclusiva, e indicándoles incluso el hábito que habían de llevar sus siervos[5].

2.3. *De la supresión a la aprobación pontificia*

Al morir en 1247 el obispo Ardingo, el cardenal Ranieri Capocci, titular de Santa María in Cosmedín, recibió, bajo su protección, a los Servitas, constituidos ya en una verdadera comunidad gobernada por un prior, concretamente por Bonfiglio, uno de los Siete, y confirmó la concesión de observar la Regla de San Agustín y los propios estatutos o constituciones otorgada por el obispo Ardingo, y, lo que era más importante aún, les permitió recibir nuevos miembros. Al morir el cardenal Capocci (1249), Inocencio IV, por medio del cardenal Guillermo Fieschi, aprobó la comunidad de los Siervos de María (1251); y el mismo cardenal Fieschi autorizó al prior y a los hermanos sacerdotes del Monte Senario a absolver de la excomunión a los laicos partidarios del emperador Federico II que quisieran entrar en la Orden.

Entre tanto, la comunidad ha aumentado, pues el día 7 de octubre de 1251 se reúnen en Capítulo el prior Bonfiglio y otros 19 hermanos para decidir la aceptación de la donación de un terreno en Cafaggio, cerca de Florencia, para construir una iglesia. Este hecho atestigua el carácter mendicante de la nueva comunidad, porque la compra del terreno la relizó Enrique de Baldovino el día 1 de julio de 1251 para donarlo a la Comunidad de Siervos de María. Lo cual significa que la Comunidad, en cuanto tal, había renunciado a la capacidad de poseer bienes materiales.

Al morir, en 1256, el cardenal protector, los Servitas se dirigen al papa Alejandro IV, el cual, con la bula *Deo grata* confirma nuevamente a los frailes «llamados comúnmente Siervos de Santa María», les concede la facultad de fundar conventos por todo el mundo; y en el mismo año los exime de la jurisdicción episcopal para el ministerio de las confesiones. Urbano IV (1263) y Clemente IV (1265) confirmarán también la aprobación pontificia de

---

[5] *Legenda...*, c. XIII.

la Orden. Pero, de repente, cuando los Servitas se hallaban en un período de gran florecimiento espiritual y de extraordinaria expansión numérica, se abatió sobre ellos una terrible tormenta.

El segundo Concilio de Lión (1274), al que asistió el propio Superior general de los Servitas, San Felipe Benizi, decretó, como ya se ha visto anteriormente, por la Constitución *Religionum diversitatem nimiam,* la abolición de todas las Ordenes fundadas después del Concilio IV de Letrán (1215), aunque hubiesen recibido la aprobación pontificia, a excepción de los Franciscanos, Dominicos, Carmelitas y Agustinos. Los Servitas entraban de lleno en la orden de supresión. El papa Inocencio V les prohibió recibir novicios, y estaba dispuesto a suprimirlos. Pero la muerte repentina del papa alejó de momento el peligro. La cuestión se trató en los pontificados siguientes, hasta que el papa Benedicto XI aprobó definitivamente la Orden, por la bula *Dum levamus* (1304), «conforme a las Instituciones de vuestra Regla, observadas hasta hoy en honor de la Virgen».

3. Organización y expansión

Las Constituciones a que se refiere la bula de Benedicto XI, se remontan a los mismos orígenes, juntamente con la Regla de San Agustín. Estas Constituciones se inspiran en las de los Premostratenses y en las de los Dominicos, con un capítulo absolutamente original, titulado *De reverentiis beatae Maríae Virginis.*

El Capítulo General de 1251 eligió como prior general a Bonfiglio, al que sucedió Bonagiunta. Y en 1267 fue elegido San Felipe Benizi que había entrado en la Orden en 1254. Era doctor en medicina y había frecuentado las universidades de París y de Padua. Tuvo que luchar denodadamente por la existencia de la Orden después del II Concilio de Lión. Renovó las Constituciones de la Orden, que estuvieron en vigor hasta el año 1556. Fue tal su fama de taumaturgo que estuvo a punto de ser elegido papa. La defensa de la Orden ocupó las fuerzas del prior general siguiente, fray Lotario de Florencia.

La estructura de la Orden es absolutamente centralizada, al estilo de los Mendicantes. Urbano IV con la bula *Inducunt nos* (1265) reconoce a los frailes y a los priores el derecho de tener

Capítulo General y de elegir al prior general. Después del Concilio de Lión, los Servitas tuvieron que renunciar a su carácter de Mendicantes, de modo que algunos conventos tenían propiedades; pero el papa Martín V se lo devolvió en 1418; y les fue reconfirmado por Pío V en 1567. La acción apostólica, desarrollada por los Servitas, entra dentro de la misma estructura y características propias de las Ordenes Mendicantes, siempre con una manifiesta orientación mariana.

Con la aprobación definitiva de Benedicto XI, los Servitas pudieron reemprender su expansión por todo el mundo, aunque se vio un tanto mermada a causa de las disensiones internas entre quienes pretendían orientar la Orden hacia un eremitismo más estricto y quienes querían una mayor vida comunitaria. Mientras vivió San Felipe Benizi, reinó la paz entre ambas facciones; pero después de su muerte (1285), se avivó la disensión y se prolongó por más de cincuenta años, hasta que fray Mateo de Pieve fue elegido prior general (1344-1348) y restableció la paz.

En el momento de la aprobación (1304), la Orden contaba ya con cuatro provincias en Italia. A lo largo del siglo XIV se fundan conventos en Francia, Alemania, Suiza y Bohemia. En 1374 el papa Gregorio XI les concede facultad para abrir conventos en España y Portugal. A finales del siglo XV (1479) fundan un convento en Creta; y la Orden cuenta con 241 conventos: 227 en Italia, 8 en Francia, 3 en Córcega, 1 en Cerdeña y 1 en España. Y el número de frailes se eleva a 1.818. Pero el momento de mayor expansión es el año 1750: 15 provincias, 225 conventos y 2.731 frailes[6].

4. Segunda y Tercera Orden

Aunque San Felipe Benizi fundó una casa-convento en Portaria (Terni) para la reclusión de algunas mujeres convertidas por él de la mala vida, que después se trocaría en un convento regular, parece que el primer convento de Siervas de María fue fundado por fray Pedro de Todi en 1332 en Siena; pero la gran expansión de las Siervas de María no empezará hasta la segunda mitad del siglo XIV. Algunos conventos no fueron de fundación originaria

[6] FAUSTINI, F. M., *I Servi di Maria. Breve Storia dell'Ordini*, Roma, 1984.

servita, sino que pasaron a su jurisdicción procediendo de la disciplina benedictina, e incluso de la mendicante. Esto acaeció, sobre todo, en Italia y en España.

Los conventos de Siervas de María estuvieron en estrecha dependencia de los Servitas hasta el Concilio de Trento. Con la reforma tridentina, la mayor parte de estos conventos pasaron a depender directamente de los obispos locales; pero con la reforma servita de Monte Senario (1593), surgen varios conventos femeninos estrechamente ligados a ella.

Los conventos españoles de Sagunto, Mislata y Madrid forman, desde 1957, una Federación, que en 1973 ha fundado un convento misionero en Mozambique[7].

La Tercera Orden Regular de las Siervas de María se remonta a Santa Juliana de Falconieri (muerta en 1341), sobrina de San Alejo Falconieri, uno de los Siete Santos Fundadores. Por este tiempo, se compuso la Regla de las Manteladas Servitas, que fue renovada por Esteban del Burgo y aprobada por Martín V (1424). De algunas de estas comunidades de Manteladas Servitas han surgido en tiempos más recientes Congregaciones de vida activa, agregadas a la Orden de los Servitas mediante un documento del prior general. En la actualidad, existen 21 de estas Congregaciones femeninas, 13 de derecho pontificio y 8 de derecho diocesano. Hay también dos Institutos seculares de espiritualidad servita[8].

Como todas las Ordenes Mendicantes, los Servitas tienen también una Orden Tercera Seglar, cuyos orígenes institucionales se remontan a 1424, fecha en que Martín V aprobó su Regla con la bula *Sedis apostolicae providentia,* aunque en ella no se distingue con claridad entre la Tercera Orden Regular y la Tercera Orden Seglar. Sin embargo, desde los tiempos de los Siete Fundadores, existieron seglares que no sólo se regían por la espiritualidad servita, sino que colaboraban de un modo muy directo con la naciente Orden, como fue el caso del ya mencionado Enrique de Baldovino.

---

[7] *Moniales Ordinis Servorum* (Cuadernos), Roma, 1963-1972.

[8] DIP, 8, 1417-1418.

5. Espiritualidad servita

A pesar de las dificultades que sobrevinieron a la Orden después del II Concilio de Lión, una de las cuales, y no de las menores, pretendía eliminar cualquier vestigio del espíritu originario, los Servitas consiguieron mantener a salvo su identidad profunda.

El padre Alejo María Rossi sintetiza la espiritualidad de los Servitas que está muy clara desde los orígenes: Alabanza de Dios, a través de la salmodia y el servicio de las iglesias; espíritu de rigurosa penitencia, a través de la fuga del mundo, la abstinencia, la mortificación y la pobreza evangélica; el celo por la salvación de la almas, a través del confesonario, la predicación, el estudio y el apostolado en general; un particular espíritu mariano, verdadera realización organizada del principio: «A Jesús por medio de María, de modo que para los Servitas todo está en función y en clave mariana[9].

La espiritualidad servita tiene una raíz eminentemente cristológica: Cristo crucificado, a quien San Felipe Benizi llamba «su libro». El «servicio» de María en la advocación de los Siete Dolores, considerada como Mediadora de Cristo, modelo de vida evangélica y de servicio humilde a los pobres y enfermos, honrada en las iglesias que ellos le consagran, es algo muy puesto de relieve en toda la legislación servita desde las primeras Constituciones, en las que ya figuraba el capítulo, titulado: *De las reverencias de la Bienaventurada Virgen María.*

Aunque en ciertos momentos se le dará una marcada importancia a la contemplación, como elemento fundamental de la Orden, proveniente, sin duda, de los Siete Santos Fundadores, hasta convertirse en verdadero eremitismo, el apostolado directo entre los más pobres y humildes, es algo que pertenece a su identidad más originaria.

Los Servitas consideraron siempre, a pesar de los períodos de eremitismo, los estudios como un elemento imprescindible para el apostolado. Por eso crearon centros de estudios en París y en otros centros universitarios, hasta el punto de que San Alejo Falconieri mendigó, de puerta en puerta, el dinero necesario para estas fundaciones. La casa de estudios de París, fundada en 1299, fue muy pronto incorporada a la Univesidad. Entre sus grandes

[9] Rossi, A. M., *I Servi de Maria,* en Escobar, I, pp. 502-503.

maestros de la primera hora figura Clemente Brunacci (muerto en 1343). En Filosofía siguieron fundamentalmente la Escuela de Escoto. Pero ha sido, sobre todo en el ámbito de la Mariología, donde sus doctores y maestros han brillado con luz propia en una tradición que ha llegado bien arraigada hasta hoy en la Facultad Teológica «Marianum» de Roma, y ratificada como norma directiva en los Capítulos Generales de renovación después del Concilio Vaticano II[10].

---

[10] OSM, *Haced lo que El os diga,* Madrid, 1985.

14. Los Carmelitas

Bibliografía

Bullarium Carmelitanum, 4 vols., Roma, 1715-1768; *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum, B. M. de M. Carmelo,* 2 vols., Roma, 1912-1934; SANVICO, G., *Chronica de multiplicatione religionis Carmelitarum,* ed. G. WESSELS, «Analecta Ordinis Carmelitarum», 3 (1914), 302-315; CICCONETTI, C., *La regola del Carmelo; origine, natura, significato,* Roma, 1973; SECONDIN, B., *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione,* Roma, 1982; *Archivum bibliographicum carmelitanum,* Roma, 1956; SAGGI, L., *Carmelitani,* DIP, 2, pp. 460-476; ID., *Santi del Carmelo,* Roma, 1972; SMET, J., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen: I. Los orígenes. En busca de su identidad,* BAC, Madrid, 1987; ESTEVE, E. M., y GUARCH, J., *La Orden del Carmen,* Madrid, 1950; LLAMAS MARTÍNEZ, E., *Teólogos carmelitas españoles pretridentinos,* «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», 3 (1971), 361-393; LINAGE CONDE, A., *Los Carmelitas,* en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* II, 2.º, Madrid, 1982, pp. 149-151; XIBERTA, B. M., *De visione Sancti Simonis Stock,* Roma, 1950; CATENA, C., *Le Carmelitane, storia e spiritualità,* Roma, 1969; LÓPEZ MELÚS, R. M., *Espiritualidad carmelitana,* Madrid, 1968; AA.VV., *Las monjas carmelitas hasta Santa Teresa de Jesús,* «Carmelus», 10 (número monográfico) (1963); VELASCO, B., *Monjas carmelitas en Barcelona en 1346,* «Carmelus», 32 (1985), 190-199; MACCA, V., *Carmelitane (Suore),* DIP, 2, pp. 398-400; MOTTA-NAVARRO, T., *Tertii carmelitici saecularis Ordinis historico-iuridica evolutio,* Roma, 1960; SAGGI, L., *La «bolla sabatina»: ambiente e testo,* Roma, 1967.

1. Polémica sobre los orígenes

Los Carmelitas hacen derivar su nombre del Monte Carmelo, en el cual, desde el siglo XII vivían algunos eremitas que habían construido una iglesita en honor de la Virgen María y tenían al profeta Elías como modelo.

Desde antiguo, los Carmelitas creían ser sucesores directos del profeta Elías, el cual habría sido el iniciador de un estilo de vida eremítica en el Monte Carmelo, que fue escenario de sus hazañas bíblicas. Ese estilo de vida habría sido continuado por su discípulo Eliseo y por los hijos de los profetas ininterrumpidamente hasta el siglo XII. Las primeras fuentes que hablan de esta protohistoria tienen sus orígenes en el siglo XIV; y surgieron, muy probablemente, para demostrar la existencia de los Carmelitas desde tiempos muy anteriores al IV Concilio de Letrán (1215), a fin de evadir el decreto de este Concilio que obligaba a asumir una Regla preexistente para conseguir la aprobación pontificia.

Pero en 1668 se suscitó una dura polémica con el célebre bolandista Daniel Papebroch, el cual negaba esta tradición carmelitana. En realidad, Papebroch no se refería a los pretendidos orígenes proféticos de los Carmelitas, sino que intentaba demostrar que el primer superior de la Orden había sido San Bertoldo[1]. En defensa de los orígenes proféticos de la Orden salió fray Francisco de Buena Esperanza[2]. La polémica continuó unos años más tarde al publicar Papebroch la vida de San Alberto[3]. Le replicó fray Daniel de la Virgen María, afirmando, una vez más, que Elías era el Padre de la Orden del Carmelo[4]. De nada sirvió el que la Inquisición española terciase en la controversia decantándose en favor de la tesis carmelitana, prohibiendo los tomos correspondientes de *Acta Sanctorum* de los Bolandistas, porque la polémica continuó hasta que el papa Inocencio XII, con la bula *Redemptoris,* impuso silencio a ambas partes en 1698. El tiempo y la crítica histórica más severa e imparcial le dieron la razón a Papebroch[5].

---

[1] *Vita sancti Bertholdi,* en Acta SS, 29 de mayo.

[2] *Historicum-Theologicum Carmeli armamentarium, sive argumenta in Ordinis antiquitatem,* 2 vols., Amberes, 1669-1677.

[3] Acta SS., 8 de abril.

[4] *Speculum Carmelitarum,* 3 vols., Amberes, 1680.

[5] DELEHAYE, H., *A travers trois siècles. L'Oeuvre des Bollandistes (1615-1915),* Bruselas, 1920, pp. 129-140; WESSELS, G., AnalOC, III, 298.

2. Orígenes en Tierra Santa y aprobación pontificia

Los orígenes del Carmelo hay que colocarlos, sin duda, en el contexto de las Cruzadas que recuperaron para el Cristianismo, durante algunos años, la tierra hereditaria del Salvador, y en la revitalización del eremitismo que se advertía en la Iglesia de Occidente desde el siglo XI.

Las fuentes más dignas de crédito que informan sobre los orígenes de la Orden se remontan a finales del siglo XII y comienzos del XIII. Juan Focas, monje griego de Patmos, que peregrinó a Tierra Santa en torno a 1174, escribió algunos años después:

> «Hace varios años, un monje de dignidad sacerdotal, de cabellos blancos, oriundo de Calabria, después de una revelación del profeta, que lo llamaba al monte, construyó una pequeña tapia alrededor de las ruinas de un antiguo monasterio, edificó una torre y una iglesia no muy grande, y allí habita todavía con unos diez compañeros»[6].

Jacobo de Vitry, obispo de San Juan de Acre desde 1216 a 1228, describe, precisamente, este renacimiento de la vida eremítica en los escenarios de los principales acontecimientos de la vida de Jesús, y donde muchos anacoretas habían establecido sus celdas desde el siglo IV, pero que habían desaparecido cuando los musulmanes conquistaron Palestina; y solamente se había hecho posible su renacimiento con la reconquista, llevada a cabo por los Cruzados:

> «Unos, siguiendo el ejemplo de Cristo, se retiran al desierto de la Cuarentena; otros, a ejemplo e imitación del santo y solitario Elías, viven anacoréticamente en el Monte Carmelo..., junto a la fuente de Elías, no lejos del monasterio de la virgen Santa Margarita, donde en pequeñas celdas como panales, estas abejas del Señor fabricaban dulce miel espiritual»[7].

En relación con la Cueva de Elías existe el testimonio del judío español Benjamín de Tudela, quien, hacia 1163, dice haber visto allí una iglesita edificada por dos cristianos[8].

---

[6] PG 133, 961.

[7] VITRY, J., *Historia Hyerosolimitana*, c. 52.

[8] BENJAMÍN DE TUDELA, *Itinerario*, I, 64.

No está del todo claro si los testimonios de Jacobo de Vitry y de Juan Focas se refieren a los mismos hechos, porque el emplazamiento de los eremitas de uno y otro no parecen coincidir. Posiblemente, Juan Focas se refiera a monjes griegos, distintos de los eremitas de que habla Jacobo de Vitry; pero lo que sí resulta seguro de toda esta información es que en la segunda mitad del siglo XII existían en el Monte Carmelo, en los lugares que hizo célebres el profeta Elías, algunos eremitas occidentales y, posiblemente, también algunos monjes griegos.

No es de extrañar que eligieran el Monte Carmelo, y más concretamente la llamada Fuente de Elías, porque este profeta gozaba de gran prestigio entre los monjes desde los mismos comienzos de la vida monástica en el siglo IV. El propio San Atanasio, en la «Vida de San Antonio», dice que la vida ascética tiene un modelo en el que puede reflejarse, como si fuera un espejo: el ejemplo del gran Elías[9]. Y San Jerónimo, sintetizando la opinión existente entre los monjes, decía:

> «Nosotros nos esforzamos en imitar a nuestros Pablos, Antonios, Julianos, Macarios, y, si hemos de recurrir a la autoridad de la Sagrada Escritura, nuestro jefe es Elías, nuestro es Eliseo, nuestros son los hijos de los profetas, que vivieron en los campos y lugares solitarios y plantaron sus tiendas a orillas del Jordán»[10].

Estos eremitas occidentales del Monte Carmelo, al frente de los cuales estaba un tal Brocardo, aunque pertenecían a la diócesis de Cesárea, le pidieron a Alberto, antiguo obispo de Vercelli y ahora patriarca de Jerusalén y legado papal (1205-1214), residente en San Juan de Acre, que les diese una Regla, que él redactó probablemente en 1209. Es una Regla muy breve. Trata del contenido de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, aunque solamente ésta es expuesta de un modo formal. Es una Regla típicamente eremítica con algunas concesiones a la vida comunitaria, como el capítulo semanal de culpas. Insiste en el silencio, en la oración ininterrumpida día y noche, en el ayuno que ha de ser riguroso desde el 14 de septiembre hasta Pascua, y en la abstinencia perpetua. El trabajo manual se impone, no solamente

---

[9] San Atanasio, *Vita Antonii,* 7; PG 26, 854.

[10] San Jerónimo, *Epist. 58: Ad Paulinum,* PL 22, 583.

como medio de ganarse el propio sustento, sino también como un elemento compensador del desgaste espiritual producido por la meditación ininterrumpida.

Según la legislación vigente entonces, esta aprobación episcopal era suficiente para darle consistencia jurídica a la Orden del Carmelo, y para que los Carmelitas tuvieran asegurada su existencia y su expansión por toda la Iglesia. Pero poco tiempo después se celebró el IV Concilio de Letrán, que no sólo reservaba la aprobación de las Ordenes religiosas a la Santa Sede, sino que obligaba a las nuevas fundaciones a adoptar una Regla preexistente en la Iglesia.

Esta nueva legislación, en principio, no obligaba a los Carmelitas; pero algunos obispos no eran de esta opinión. Entre ellos estaba el nuevo patriarca Rodolfo de Jerusalén, el cual les aconsejó que pidieran la aprobación pontificia de la regla. En 1226 el papa Honorio III se la concedió en términos que no fueron plenamente satisfactorios para los eremitas del Carmelo. Por eso, acudieron de nuevo a Gregorio IX, el cual, por la bula *Ex officii nostri,* la confirmó en 1229, considerándola prácticamente una más de las nuevas Ordenes Mendicantes, puesto que les imponía la pobreza, no sólo personal, sino también comunitaria, con excepción de algún borriquillo que les facilitase el trabajo de la tierra, y de algunos otros animales domésticos para su alimentación

3. Expansión y organización de los Carmelitas en Europa

Los historiadores primitivos de la Orden hablan de la existencia de conventos o eremitorios por varios lugares del Oriente Próximo: Jerusalén, Desierto de la Cuarentena, Monte de la Multiplicación de los Panes, San Juan de Acre, Tiro, Sarepta, Trípoli, Antioquía. Posiblemente, no se trate de nuevas fundaciones propiamente dichas, sino más bien de eremitorios existentes previamente en estos lugares que adoptaron la Regla albertina de los Carmelitas[11].

---

[11] SANVICO, G. de, *Chronica de multiplicatione religionis Carmelitarum,* ed. WESSELLS, G., AnalOC, III, 1914, pp. 302-315.

La existencia de estos eremitorios era muy precaria, estaba siempre amenazada por las incursiones de los musulmanes. De hecho, a lo largo del siglo XIII fueron desapareciendo uno detrás de otro; y muchos carmelitas fueron martirizados. Con la conquista de San Juan de Acre y la masacre de los Carmelitas del Monte Carmelo en 1291 a manos de los musulmanes, la Orden dejó de existir en Tierra Santa hasta 1631, fecha en que pudieron regresar al Monte Carmelo.

La presencia de los Carmelitas en Europa se remonta a los primeros años de la tercera década del siglo XIII. Pero no se debió al afán de propagar la Orden, sino a las dificultades permanentes que encontraban a causa de los musulmanes. Inocencio IV lo reconocía así en la bula *Paganorum incursus* (1246): «Las incursiones de los paganos han obligado a nuestros queridos hijos los Ermitaños del Monte Carmelo, no sin gran aflicción de espíritu por su parte, a dejar aquel lugar y pasar a tierras de acá del mar» [12].

La primera fundación propiamente dicha en suelo europeo fue la de Valenciennes en 1235. Dos carmelitas recibieron del burgomaestre de la ciudad, Joaquín Tuepain, un terreno para construir una iglesia en honor de la Virgen María[13]. Le siguieron las fundaciones de Fortamie (Chipre), Mesina (Sicilia), Aylesford, Hulme, Lossenham y Bradmer (Inglaterra), Les Aygalades (Provenza). A lo largo del siglo XIII, los Carmelitas experimentaron un notable crecimiento en Europa, de modo que a finales de la misma centuria contaban con 12 provincias y 150 conventos: 2 en Sicilia, 3 en Inglaterra, 4 en Provenza, 5 en Toscana, 6 en Francia, 7 en Alemania inferior, 8 en Lombardía, 9 en Aquitania, 10 en España, 11 en Alemania superior, 12 en Escocia e Irlanda y un convento en Chipre con el que sobrevivía la provincia de Tierra Santa[14].

Una amenaza muy fuerte para la subsistencia de la Orden provino del II Concilio de Lión (1274) que no solamente renovó el canon del IV Concilio de Letrán, que prohibía la fundación de nuevas Ordenes religiosas, sino que decretó la supresión de aquellas Ordenes religiosas fundadas después de 1215 y que no hubieran obtenido la aprobación pontificia. Los Carmelitas, en cuanto

---

[12] Citado por SMET, J., *Los Carmelitas,* I, p. 17.

[13] *Ibidem,* p. 18.

[14] *Ibidem,* pp. 41-42.

que habían sido fundados antes de esa fecha podían subsistir hasta que la Santa Sede hubiese determinado otra cosa. Una vez superado positivamente este escollo, los Carmelitas gozaron a lo largo del siglo XIV de un tiempo de gran esplendor.

El siglo XIV, en efecto, vio la constitución de una liturgia carmelitana; la fundación de casas de estudio en los centros universitarios, dando origen a una escuela propia en filosofía y en teología, aunque no fuese enteramente independiente, al estilo de la de Santo Tomás o la de Duns Escoto, con maestros notables en las Universidades de París, de Oxford y de Cambridge. Las Constituciones de 1324 enumeraban ya ocho Estudios generales, y las de 1237 los elevaban a catorce. La Orden dejaba a sus maestros en plena libertad, aunque a principios del siglo XV los Capítulos Generales recomendaban seguir a «nuestros autores», entre los cuales ya en 1309, según Felipe IV de Francia, había «maestros y varones famosos, de solidísimo saber literario en todas las facultades, especialmente en Teología» [15]. Entre ellos sobresalía, entonces, Gerardo de Bolonia, el primer doctor carmelita educado en las aulas de París.

4. Los Carmelitas en España

El Capítulo General del año 1256, celebrado en Londres, dispuso la fundación de conventos en España. Y veinticinco años después la provincia de España ya figuraba en las Constituciones (1281), aunque sea en último lugar[16]. La expansión en la Península Ibérica empezó por Cataluña, desde los conventos del sur de Francia. Los conventos de Lérida y de Huesca existen desde antes de 1272; Sangüesa desde 1277, Valencia entre 1276 y 1285, porque su fundación se hizo en tiempos de Pedro III, Barcelona en 1292, Perelada (1293), Gerona y Palma de Mallorca (1294).

A lo largo del siglo XIV se expanden los Carmelitas por otras regiones españolas: San Pablo de Moraleja, cerca de Medina del Campo (1315); poco después se fundan los conventos de Santa

---

[15] Citado por ESTEVE, E. M.; GUARCH, J. M., *La Orden del Carmen,* p. 236.

[16] BALE, J., *Anglorum Heliades,* c. 21; en *Monumenta Carmelitana,* 218; SMET, J., *o. c.,* p. 45.

María de los Valles (Burgos), Gibraleón (Huelva) y Toledo. Y los de Sevilla y Avila en 1358 y 1378, respectivamente. En 1336 se creó el Vicariato de Mallorca que fue elevado a provincia en 1342; en 1354 la provincia de Cataluña; y el Vicariato de Navarra en 1379.

España está muy ligada a la tradición mariana de los Carmelitas, porque en Barcelona se celebró el Capítulo General de 1334, en el que se decretó la denominación mariana de la Orden: «seamos llamados Hermanos de la Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo» [17].

Los Carmelitas tuvieron muy pronto estudios generales en España: El de Barcelona desde 1333 y el de Valencia desde 1379. Entre los Carmelitas más relevantes de aquel tiempo, hay que mencionar a fray Felipe Ribot, provincial de Cataluña, autor de un libro, hacia 1370, que se convirtió en un instrumento fundamental para la formación de los miembros de la Orden durante varios siglos, porque en él se describen los elementos más característicos de la identidad carmelitana: *Liber de institutione primorum monachorum,* que forma parte de una obra más amplia, titulada: *Decem libris de institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum* [18].

5. Segunda y Tercera Orden

Las noticias más remotas relativas a los orígenes de la Segunda Orden o monjas carmelitas, se remonta al año 1263, cuando doña Frisia, una carmelita penitente de Mesina, reunió algunas hermanas penitentes, y unos años más tarde, en la misma ciudad, doña Buenaventura hace voto solemne de castidad en manos de los «venerables Hermanos de la Orden de Carmelitas». Otros casos semejantes se refieren a Bolonia (1304) y Florencia (1309). Pero todos ellos entrarían más bien en la denominación tradicional de las «conversas» y «oblatas» propias de las Ordenes Monásticas. Estas conversas vivían en comunidad, pero no eran

---

[17] Citado por LINAGE CONDE, A., *Los Carmelitas,* en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* II, 2.º, p. 150.

[18] VELASCO, B., *Documentos del siglo XIII sobre los Carmelitas en España,* «Carmelus», 34 (1987), 109-123.

monjas en sentido jurídico estricto. Comunidades de Carmelitas de este estilo existieron en varias naciones de Europa a lo largo de los siglos XIV y XV.

El paso de estas comunidades de conversas o manteladas Carmelitas a conventos o monasterios propiamente dichos, se dio con la bula *Cum nulla* (7 de octubre de 1452), de Nicolás V, dirigida al prior general, y confirmada por la bula *Dum attenta* (28 de noviembre de 1476), de Sixto IV. Esta última es considerada como el acta de nacimiento de la Segunda y de la Tercera Orden de Carmelitas. Pero en realidad, hasta el siglo XVI no encontrará en todas partes una estructuración jurídica adecuada de monjas de clausura propiamente dichas.

La primera noticia relativa a las Monjas Carmelitas en España es el permiso que se les concede (1346) para pedir limosna en Barcelona, a fin de construir allí un convento y una iglesia; aunque parece que no consiguieron la ansiada fundación[19]. Por tanto, la primera fundación de la Segunda Orden en España es la de Ecija (1450), y en 1479 se fundó el convento de la Encarnación de Avila, de donde saldrá después Santa Teresa de Jesús para iniciar su Reforma. Tampoco en España tenían estos conventos una organización adecuada. A veces se habla injustamente de decadencia, refiriéndose a la falta de la clausura en el convento de la Encarnación, cuando entró allí Santa Teresa en 1535; en realidad, las monjas carmelitas no estaban aún jurídicamente obligadas a ella, por más que existiese una corriente de opinión en esa dirección[20].

Las manteladas que hacían votos solemnes, pero que no abrazaron la vida común, subsistieron en Italia y en España, de modo que, al ser fundados los conventos que dieron origen a la Segunda Orden, ellas se convirtieron en la Tercera Orden carmelitana. Por eso mismo, en varias partes se empezó a denominarlas Terciarias, algunas de las cuales, después de la Reforma tridentina, optaron por renunciar a los votos solemnes, pasando a la categoría de Terciarias seglares.

La Tercera Orden Seglar carmelitana tiene su origen en el movimiento de los conversos y oblatos existentes, por lo menos,

---

[19] VELASCO, B., «Carmelus», 32 (1985), 190-199.

[20] AA.VV:, *Las monjas carmelitas hasta Santa Teresa de Jesús*, «Carmelus», 10 (1963); CATENA, C., *Le Carmelitane: Storia e spiritualità*, Roma, 1969.

desde la segunda mitad del siglo XIII. Pero fue el papa Sixto IV quien, mediante la bula *Mare Magnum* (1476) concedió a los Carmelitas la organización de la Tercera Orden Seglar, al estilo de lo que hacían las demás Ordenes Mendicantes.

Desde el siglo pasado, con la explosión de las Congregaciones de votos simples, también surgieron dentro de la familia carmelitana 12 de estas congregaciones, y en el siglo XX un Instituto secular[21].

6. Organización

El primer organizador de la vida eremítica del Monte Carmelo debió de ser San Bertoldo, ayudado por su tío Aymérico, que había sido elegido patriarca de Siria en 1142. Eran ambos oriundos de Salagnac (Aquitania). Entre 1153 y 1159 debió empezar la experiencia de Bertoldo en el Carmelo; a quien Aymérico habría designado como primer superior, propiamente dicho, de los ermitaños esparcidos por diversos lugares del Monte Carmelo. Habría sido el propio Aymérico quien les habría dado el primer Reglamento.

Pero fue San Brocardo, el segundo superior del Carmelo, quien se dirigió a San Alberto, patriarca de Jerusalén, en demanda de una verdadera Regla[22]. De esta Regla y de sus vicisitudes hasta que fue aprobada definitivamente por Gregorio IX, ya se ha hablado anteriormente.

Al establecerse en Europa, los Carmelitas tuvieron que realizar una adaptación de la Regla. El primer paso en este sentido se dio en el Capítulo General de Aylesdorf, en el que, por haber renunciado el beato Alano, fue elegido prior general San Simón Stock, el cual, durante veinte años (1245-1265), dirigirá eficazmente la Orden y definirá las bases marianas de su espiritualidad.

San Simón Stock empezó por enviar dos frailes al I Concilio de Lión (1245) para pedir al Papa Inovencio IV la modificación de algunos puntos de la Regla albertina que no cuadraban con los nuevos rumbos que la Orden estaba tomando en Europa. Dos dominicos, el cardenal Hugo de San Caro y Guillermo, obispo de

---

[21] CATENA, C., *Carmelitani*, DIP, 2, 518.

[22] *Epistola* de San Cirilo, tercer superior general, AnalOC, VII, p. 198.

Tartas, fueron encargados por el papa de la modificación de la Regla carmelitana. La nueva versión de la Regla fue aprobada por Inocencio IV con la bula *Quae honorem* (1247). Las modificaciones introducidas consistieron, fundamentalmente, en la mitigación del silencio y del ayuno, y, sobre todo, en la facultad de fundar conventos «donde quiera que os fueren dados». La Orden conservaba la primitiva índole contemplativa, pero quedaba encaminada hacia el apostolado propio de las Ordenes Mendicantes.

A finales del siglo XIII, la transformación de los Carmelitas, de eremitas en apóstoles, se había realizado plenamente de hecho, aunque el propio sucesor de San Simón Stock, el beato Nicolás Gálico (1265-1270), se sumó a las voces de algunos nostálgicos de los orígenes eremíticos de la Orden, lo cual le obligó a presentar su renuncia al cargo de prior general; pero, de derecho, la transformación no se concluyó hasta que el gran benefactor de los Carmelitas que fue el papa Juan XXII no consideró concedidos a ellos, en 1326, todos los derechos, incluida la exención, de predicar y oír confesiones que Bonifacio VIII había concedido a los Franciscanos y Dominicos con la bula *Super Cathedram.*

Al final de esta evolución, la Orden del Carmelo quedaba englobada en el bloque de las nuevas Ordenes Mendicantes surgidas en el siglo XIII. Sin embargo, en los Carmelitas permanecerá como una *saeta de fuego,* según la más genuina idea y expresión del propio beato Nicolás Gálico, el ideal contemplativo como algo a lo que no se podrá renunciar jamás; pero, al mismo tiempo, sabiendo descender de la montaña al llano para llevar a cabo las batallas del Señor. O, como decía muy bellamente el Capítulo de Montpellier: «Teniendo presente que hemos abandonado el siglo para poder servir eficazmente a nuestro Creador en el alcázar de la contemplación...» [23].

La Orden del Carmelo, como todas las Ordenes Mendicantes, es centralizada: con Capítulo General como órgano supremo de Gobierno; con un prior general al que están sometidos todos los frailes. La Orden se divide en provincias, con su Capítulo y su prior provincial. Cada convento está gobernado por un prior local. Los priores, tanto general como provincial y local, están asistidos por un Consejo.

Durante el Cisma de Occidente (1378-1417), la Orden del

---

[23] Citado por ESTEVE, E. M.; GUARCH, J. M., *o. c.*, p. 230.

Carmelo, como acaeció con casi todas las demás, se dividió en dos grupos: los fieles a los papas de la lista romana, y los fieles a los papas de la lista de Aviñón; pero se reunificó en el Capítulo General de 1411, antes incluso de la conclusión del cisma.

7. Espiritualidad

7.1. *El profeta Elías, padre espiritual del Carmelo*

Los Carmelitas no reconocieron desde el principio a ningún fundador propiamente dicho, aunque siempre han considerado al profeta Elías como a su verdadero padre espiritual[24]. Esta paternidad no se explica únicamente por la simple coincidencia material de haber elegido el Monte Carmelo como lugar de residencia, sino porque Elías fue «una personalidad incomparable de místico y de asceta» [25], y porque la espiritualidad carmelitana se orienta fundamentalmente a la «intimidad contemplativa con Dios» [26]. Elías había sido considerado, desde los orígenes mismos del monacato del desierto, como el padre y el prototipo de los contemplativos.

La relación de la Orden del Carmen con el profeta Elías la sintetizó el beato Tito Brandsma, aludiendo incluso a las controversias históricas con los bolandistas: «Se puede discutir, si se quiere, la autenticidad de algunos documentos de la historia antigua de los Carmelitas; pero de documentos ciertamente auténticos aparece, aun a los que rechazan muchas otras tradiciones de la Orden, que toda la vida espiritual del Carmelo está impregnada del espíritu de Elías, y que la imitación del profeta ha dado a la escuela carmelitana su carácter peculiar» [27]. Para garantizar la filiación espiritual eliana de los Carmelitas no hace falta, en efecto, que en el Monte Carmelo hayan existido eremitas ininterrumpidamente desde los tiempos de Elías y de Eliseo, sino que es suficiente con el hecho de que los eremitas que se establecen en la Cueva de Elías, en la segunda mitad del siglo XII, hayan querido

---

[24] SAGGI, L., *Carmelitani,* DIP, 2, 460.

[25] ESTEVE, E. M.; GUARCH, J. M., *o. c.,* p. 35.

[26] STEGGINK, O., *Spiritualità carmelitana,* DIP, 2, 479.

[27] Citado por ESTEVE, E. M.; GUARCH, J. M., *o. c.,* p. 43.

imitar explícitamente la vida contemplativa del profeta Elías. Y esto, por las fuentes históricas existentes, resulta incuestionable.

7.2. *Una Orden especialmente mariana*

Los orígenes de la Orden delatan claramente la dimensión mariana de su espiritualidad. No fue, sin duda, por un acaso el hecho de que la iglesia construida por aquellos eremitas que vivían en las inmediaciones de la Cueva de Elías, fuera dedicada a Santa María. De ahí que fuesen denominados por los habitantes de las poblaciones vecinas «Eremitas de Santa María del Monte Carmelo», aunque San Alberto, al dedicarles la Regla, los llama simplemente «Eremitas del Monte Carmelo». La historia posterior de la Orden demostrará que el título responde a una realidad más profunda: la consagración peculiar de los Carmelitas al servicio de la Santísima Virgen María. Desde la segunda mitad del siglo XIII abundan los testimonios escritos en el sentido de que en la conciencia más profunda de los Carmelitas existe la convicción de que su Orden fue fundada en honor de la Santísima Virgen María. Lo reconocía de un modo oficial el Capítulo General celebrado en Montpellier en el año 1287: «Imploramos el sufragio de la gloriosa y bienaventurada María, Madre de Jesús, en cuyo obsequio y honor fue fundada nuestra Religión del Monte Carmelo»[28].

A finales del siglo XV, Arnaldo Bostio sintetizó la espiritualidad mariana del Carmelo apoyándose en todos los autores anteriores de la Orden, aunque su obra adolece de una excesiva credibilidad que no se sostiene ante el más elemental análisis crítico. La síntesis de Bostio consiste en «ofrecerlo todo a Dios por las manos de María, proponiendo así la verdadera vida mariana en contacto permanente con la Madre dulcísima» [29]. Desde el siglo XV abundan los autores carmelitas, que definen la espiritualidad mariana de la Orden y escriben obras abundantes en honor de María.

Este espíritu profundamente mariano adquirió después un tinte de religiosidad popular a través de la propaganda del *Escapu-*

[28] *Act. Cap. Gen.*, I, p. 7.

[29] SPIKKER, O., *Carmelitani. Vita mariana,* DIP, 2, 503.

lario del Carmen y de la *Promesa sabatina,* que han acabado por simbolizar las relaciones de la Orden con la Santísima Virgen María, aunque en realidad no responden a la identidad más profunda y originaria de su dimensión mariana.

El Escapulario del Carmen está en relación con unas supuestas revelaciones de la Virgen a San Simón Stock, Superior general de la Orden (1245-1265), sobre el hábito de la misma, de las que solamente existen relatos de finales del siglo XIV o principios del XV; de un tiempo, por tanto, muy posterior. Será a partir del siglo XVI cuando el Escapulario carmelitano adquirirá una extraordinaria difusión entre los fieles, y se identificará prácticamente con la Virgen del Carmen, en detrimento de otros elementos más originarios y más sustanciales de la identidad mariana de la Orden.

Solamente en el siglo XVII se empezó a estudiar críticamente el origen del Escapulario, poniendo en duda la visión de San Simón Stock. A pesar de los esfuerzos recientes realizados por algunos autores carmelitas, como el padre Xiberta, a fin de reafirmar la autenticidad del supuesto origen del Escapulario, no han dado el resultado apetecido, porque la crítica histórica se ha mostrado muy reacia a esas consideraciones[30].

En conexión con el Escapulario del Carmen, surgió en el siglo XV el llamado *Privilegio sabatino,* según el cual la Santísima Virgen del Carmen sacaría del Purgatorio, el sábado siguiente a su muerte, a todos los que hubiesen muerto con su Escapulario. Pero la *Bula Sabatina,* atribuida al papa Juan XXII, en la que se quiere apoyar ese privilegio es, sin duda, una falsificación posterior. Esto, sin embargo, no es óbice para que la idea de la protección de María a quienes vistan su «hábito» sea válida, como así lo han asegurado algunos papas, con tal de que se apoye en otros argumentos teológicos[31].

7.3. *Acción y contemplación*

Aunque los eremitas del Monte Carmelo tomaron al profeta Elías como padre y modelo, al principio solamente lo seguían en

---

[30] XIBERTA, P. B. M.ª, *De visione Sancti Simonis Stock,* Roma, 1950.

[31] SAGGI, L., *La «bolla sabatina»: ambiente e testo,* Roma, 1967; HOPPENBROUWERS, V., *Carmelitani. Vita mariana,* DIP, 2, 507.

su faceta de contemplativo; pero Elías era algo más; mucho más que un mero contemplativo; fue un profeta batallador; perseguido por denunciar los abusos de quienes no tenían en consideración la Palabra de Dios. Es cierto que Elías encontró a Dios en la brisa amorosa de la tarde, y no en el viento impetuoso ni en el terremoto destructor ni en el fuego abrasador. Pero, una vez confortado en la contemplación del misterio ardiente de Dios, fue enviado al llano a luchar valerosamente contra los adversarios de Dios (1 Re 19, 9-18).

Una vez asimilados a los Mendicantes, los Carmelitas asumieron también el apostolado, aunque sea más matizado por la contemplación misma. Como el profeta Elías, también ellos son enviados a transmitir a los hombres la llama que la contemplación de Dios ha encendido en sus corazones en la soledad del Horeb. Pero, como cada forma de vida religiosa tiene su propia peculiaridad, también los Carmelitas tienen la suya. Y consiste no solamente en hacer partícipes a los demás del fruto de su contemplación, según reza el axioma dominicano, *contemplata aliis tradere,* sino en *entregarles la contemplación misma;* es decir, introducir a los hombres por la escondida senda de la vida interior. De ahí que el apostolado carmelitano haya prestado siempre una especial atención a aquellas actividades enmarcadas más específicamente en el ámbito de la espiritualidad[32].

---

[32] Esteve, E. M.; Guarch, J. M., *o. c.*, pp. 231-232.

15. Los Agustinos

Bibliografía

Bullarium Ordinis E. S. Augustini. Periodus formationis, 1187-1256, Würzburg, 1964. *Regula et Constitutiones Ordinis Fratrum Sancti Augustini,* Roma, 1968; ESTEBAN, E., *Esistenza dell'Ordine agostiniano ai tempi d'Innocenzo IV ed Alessandro IV;* MARIANI, U., *Gli Agostiniani e la grande unione del 1256,* Roma, 1957; GUTIÉRREZ, D., *Ermites de Saint-Augustin,* DS, IV, 1, pp. 983-1018; RANO, B., *Agostiniani,* DIP, 278-381; ID., *La espiritualidad y el testimonio de la Orden de San Agustín,* en AA.VV., *Institutos Religiosos,* Madrid, 1974; ID., *Fisonomía y fin de los movimientos de recolección y descalcez de la Orden Agustiniana en España,* CiuDios, 18 (1969), 30-65; VERHEIJEN, M. J., *Saint Augustin et les Ermites de Saint Augustin,* Culemborg, 1954; LUIJK, B. van, *Introducción bibliográfica a la espiritualidad de los ermitaños de S. Agustín,* RevAgEspir, 4 (1963), 284-314; ID., *Le mond augustinien de XII^e^ au XIX^e^ siècle,* Assen, 1972; ROTH, F., *Cardinal Richard Annibaldi,* AugustLov, 2-4 (1952-1954), RODRÍGUEZ, I., *La exención de la Orden de San Agustín en el aspecto teórico y en su aplicación práctica (1257),* CiuDios, 169 (1956), 536-539; SANZ PASCUAL, A., *Historia de los Agustinos españoles,* Madrid, 1948; ÁLVAREZ, L., *El movimiento reformador de la observancia en la provincia agustiniana de España,* Madrid, 1941; MENÉNDEZ, M., *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín,* Valladolid, 1964; DOMÍNGUEZ, E., *La escuela teológica agustiniana de Salamanca,* CiuDios, 169 (1956), 638-685; TRAPE, A., *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordide Agostiniano,* en *Augustinus vitae spiritualis Magister,* , Roma, 1959, pp. 5-75; GAGO FERNÁNDEZ, L., *Trayectoria histórica de la escuela agustiniana,* Bogotá, 1963; CANCIO, R. M., *La Orden Tercera Secular de San Agustín,* en AA.VV., *Las Ordenes Terceras Seculares,* Avila, 1961, pp. 196-216; ESTRADA ROBLES, B., *Los Agustinos Ermitaños en España hasta el siglo XIX,* Madrid, 1988.

1. Filiación agustiniana

San Agustín es el padre de la Iglesia latina, cuyo magisterio ha tenido una mayor presencia a lo largo de los siglos no sólo por lo que respecta a sus obras más estrictamente doctrinales, sino especialmente por el influjo que ha ejercido su Regla.

La importancia de la Regla de San Agustín en el monacato occidental primitivo y en los primeros años de la Edad Media, ha quedado expuesta en el primer volumen de esta historia de la vida religiosa[1]. La reactivación de la Regla agustiniana con la presencia de los Canónigos Regulares, se ha descrito también en páginas anteriores de este mismo volumen. A principios del siglo XIII se abre otro capítulo glorioso de la historia de la Regla de San Agustín, cuya última página no se ha escrito todavía.

En efecto, ya desde la segunda mitad del siglo XII, dentro de aquel movimiento de *retorno al desierto* iniciado mucho tiempo antes, se constata la presencia de algunos eremitas, o más bien de algunas comunidades de eremitas, que han adoptado la Regla de San Agustín para gobernar sus vidas, y que se van afianzando como tales hasta bien entrada la primera mitad del siglo XIII. En realidad tienen más elementos en común con las nuevas Ordenes Mendicantes, especialmente con los Franciscanos, que con los Canónigos Regulares, a pesar de que éstos observan la misma Regla de San Agustín.

Entre estos eremitas afiliados a la Regla de San Agustín sobresalían los *Guillermitas,* fundados por San Guillermo de Maleval (muerto en 1157), el cual había dado a sus comunidades, esparcidas por Francia, Bélgica, Italia, Alemania y Hungría, la Regla de San Benito, pero se habían dividido en dos ramas, una, que tenía su sede central en el llamado *Stabulum Rodis* (Toscana), y seguía con la propia Regla de San Benito, y la otra, con su sede central en el monasterio de *Montefavale,* que, después del IV Concilio de Letrán, adoptó la Regla de San Agustín.

Los eremitas de San Blas de *Brectino,* un paraje solitario en las cercanías de Fano, a quienes el papa Gregorio IX les asignó la Regla de San Agustín en 1234.

Los eremitas *Juanbonitas,* fundados por Juan Bono de Mantua (muerto en 1249), los cuales se diferenciaban poco del estilo

[1] HVR I, 323-344.

de vida de los Franciscanos, tanto por la cuestación como por el hábito. Para diferenciarlos de los seguidores del santo asisiense, el papa Gregorio IX les obligó en 1233 a llevar un hábito negro o blanco. Ellos eligieron el hábito negro. El papa Inocencio IV los sometió en 1252 a la Regla de San Agustín.

Los eremitas, esparcidos por diferentes localidades de Italia central, Florencia, Lucca, Massa, Pisa, Siena, Rímini, Fano, Cesena, Pésaro, que ya formaban entre sí una especie de federación[2], pidieron, por propia iniciativa, al papa Inocencio IV que les asignase la Regla de San Agustín. Fruto de esta petición fue la bula *Incumbit Nobis* (16-12-1243), por la cual el papa los reunía, bajo la Regla de San Agustín, y bajo el gobierno de un Superior general. La bula exigía, además, que cada uno de los grupos integrados en la *Orden de San Agustín de Tuscia,* se dieran unas Constituciones y que cada grupo enviase dos representantes a Roma, al lugar que señalaría el cardenal Ricardo de Annibaldi, a fin de proceder a la unión definitiva. La reunión o Capítulo se debió celebrar en el mes de marzo de 1244, bajo la presidencia del citado cardenal. Asistieron también dos cistercienses, los abades de Fálleri Novi y de Fossanova, como expertos en Derecho canónico. Consecuencia del Capítulo fue la bula *Cum a Nobis,* del 28 del mismo mes de marzo, por medio de la cual el papa les confirmaba la Regla de San Agustín y los absolvía de toda obligación que hubieran podido contraer con cualquier otra Regla[3].

Otras bulas promulgadas durante el mismo mes de marzo, *Vota devotorum,* del día 23, y *Pia desideria,* del día 31, contribuyeron a clarificar la identidad de la nueva Orden de Agustinos de Tuscia, afirmando su carácter apostólico, aunque una nueva redacción de la bula *Vota devotorum* del día 22 de abril, ratificaba su carácter contemplativo.

Signo evidente de las preocupaciones y también del especial afecto de la Santa Sede por los Agustinos, son las muchas bulas, casi cuarenta, que en el breve espacio de once años fueron promulgadas en favor de la Orden. Entre ellas sobresale la *Religiosam vitam* (24-4-1244), repetida el 30 de julio de 1255, por la cual los papas Inocencio IV y después Alejandro IV toman, bajo

---

[2] MIER, A. de, *Los Agustinos y San Agustín,* «Religión y Cultura», 156-157 (1987), p. 158.

[3] RANO, B., *Agostiniani,* DIP, 1, 280.

su directa protección, las casas y propiedades de los Agustinos, y les conceden los privilegios que tenían las demás Ordenes religiosas.

En el mes de septiembre, por la bula *Ut eo liberius,* el papa extendía los mismos privilegios de que ya gozaban los Agustinos de Tuscia a todos los eremitas de Toscana y del Lacio[4]. Y a la petición que le formularon en 1250 de fundar una casa en Roma, Inocencio IV respondió positivamente, concediéndoles el convento que los Franciscanos tenían en Santa María del Popolo, a quienes, en compensación, les asignó el convento de Santa María de Ara Coeli en el Capitolio (1250). El convento de Santa María del Popolo se va a convertir en la cuna de la Orden propiamente dicha de los Agustinos.

2. La gran unión de 1256

De la gran unión de todos los grupos de eremitas a los que, a lo largo de la primera mitad del siglo XIII, los papas les habían impuesto la Regla de San Agustín, saldrá la *Orden de los Eremitas de San Agustín* (1256), aunque, en realidad, esta Orden estaba ya en marcha con los Agustinos de Tuscia, porque ellos prevalecieron sobre todos los demás grupos.

El día 15 de julio de 1255, el papa Alejandro IV dirigía «a todos los amados hijos priores de los eremitas de San Agustín y Guillermo» la bula *Cum quaedam salubria,* y los convocaba a Roma. Hay quienes opinan que también fueron convocados los priores de los eremitas de San Juan Bono, los de Montefavale y los de Brectino, puesto que son los cinco grupos que se fusionaron en 1256, pero el padre B. Rano piensa que solamente fueron convocados los Agustinos de Tuscia y los Guillermitas, porque no se puede sobreentender en la expresión «eremitas de San Agustín» a todos esos grupos, sino solamente a los «eremitas Agustinos de Tuscia»; sin rechazar la posibilidad de que fueran convocados posteriormente[5].

Como en 1244, también ahora el papa encargaba al cardenal Ricardo de Annibaldi que señalara el lugar de la reunión y que la

[4] MARIANI, H., *Gli Agostiniani,* Escobar, I, 527-528.

[5] RANO, B., *o. c.,* 82.

presidiera en su nombre. El cardenal designó el Convento de Santa María del Popolo. No se conoce con certeza la fecha, pero probablemente fue en el mes de marzo de 1256. A falta de una crónica del desarrollo de la reunión, hay que acudir en busca de información a la bula de la gran unión de los Agustinos, *Licet Ecclesiae Catholicae*, promulgada por Alejandro IV el 9 de abril del mismo año 1256.

La respuesta a la convocatoria del papa fue masiva. Acudieron a Santa María del Popolo unos 360 delegados de los conventos. Los fines propuestos a la asamblea fueron fundamentalmente dos: 1) Acabar de una vez por todas con la confusión existente no sólo entre los diversos grupos que observaban la Regla de San Agustín, sino también con los Hermanos Menores de San Francisco de Asís, puesto que con ellos había algunos roces a causa del hábito y de la cuestación, si bien es cierto que en la bula no hay ningún tratamiento expreso de estos puntos conflictivos con ellos, la cuestión flotaba en el ambiente desde hacía tiempo, como lo demostraba el hecho de que en el mes de febrero del mismo año de 1256, el papa había tenido que solucionar algunos de estos problemas en el grupo de los eremitas de Brectino; 2) La unificación de todos esos diversos grupos en una sola Orden más fuerte y vigorosa. A esta finalidad se refiere expresamente la bula: «Hacer de varios batallones un solo ejército más fuerte para derrotar el ímpetu enemigo de la malicia espiritual».

El papa es consciente de la bondad de la existencia de grupos diferentes en la Iglesia, pero la excesiva atomización, cuando las semejanzas son evidentes, puede resultar perjudicial. Este podía ser el caso de los diferentes grupos agustinos convocados. A tenor de la bula, la decisión de la unificación se hizo por unanimidad. Lo cual, evidentemente, no significa que en determinados momentos no hubiese discrepancias, puesto que, a pesar de lo afirmación en contrario de la bula, algunos grupos, como el de los Guillermitas que observaban la Regla de San Benito, e incluso los eremitas de Montefavale que la habían observado durante algún tiempo, las diferencias eran bastante notables. Y la prueba de ello está en que, unos meses después de decretada la unión de 1256, los Guillermitas se separaron con la anuencia del mismo papa Alejandro IV.

El resultado de la reunión fue la ya mencionada bula, *Licet Ecclesiae Catholicae*, por la que Alejandro IV decretaba la unifi-

cación de los cinco grupos siguientes: Los Eremitas de la Orden de San Agustín de Tuscia, los Guillermitas, los de San Juan Bono, los de Brettino y los de Montefavale. A éstos hay que añadir otros grupos menores que no figuraban entre los convocados de primera hora ni tampoco en la bula de unificación, tales como la provincia lombarda de los Pobres Católicos.

3. Organización y expansión de la Orden

Aunque la bula no pone de relieve el protagonismo de ninguno de los grupos, el hecho es que el grupo u Orden de los Agustinos de Tuscia fue el bloque sobre el que se esculpió la unión definitiva de los Agustinos no sólo porque eran los más numerosos, sino porque desde 1244 estaban ya perfectamente organizados como una verdadera Orden al estilo de las Ordenes Mendicantes. Por ello se podría decir que, más que una reunión de diversos grupos, fue una agregación de algunos grupos afines a la Orden de los Agustinos de Tuscia[6]. Pero, como es lógico, su nombre perdió todo particularismo grupal para llamarse simplemente: *Orden de Eremitas de San Agustín.*

La benevolencia manifestada por los papas y las innumerables bulas emanadas de la Santa Sede en favor de los Agustinos, haría suponer que habrían encontrado un camino expedito para su organización y desarrollo; pero no fue así. También ellos, como los Siervos de María y como los Carmelitas, se encontraron repentinamente, a los pocos años de su unificación, con el difícil escollo surgido en el II Concilio de Lión (1274).

Lanfranco Settala, prior general de los Eremitas de San Juan Bono, fue elegido prior general de la Orden unificada. Y a él le sucedieron Guido de Stagio (1265-1269) y Clemente de San Elpidio que gobernará la Orden en dos períodos (1269-1274 y 1284-1391), bajo cuyo segundo mandato fueron aprobadas las Constituciones de la Orden en el Capítulo de Ratisbona de 1290, que sirvieron para dar una cohesión definitiva a los Agustinos.

Aunque los Agustinos consideran la Regla de San Agustín como el código fundamental que define su estilo de vida, sin embargo, desde el momento mismo de la unificación, el propio Inocen-

---

[6] MIER, A. de, *o. c.*, pp. 167-168.

cio IV disponía la redacción de unas Constituciones, pero por la bula *Incumbit Nobis* exigía que no estuvieran en contradicción con el código fundamental de la nueva Orden que era la Regla de San Agustín.

La primera redacción de las Constituciones se hizo ya en el Capítulo de 1244, con la ayuda del cardenal Ricardo de Annibaldi y de los dos abades cistercienses, que asistieron al Capítulo como expertos. Estas Constituciones fueron reiteradamente aprobadas por Inocencio IV y por Alejandro IV. Este papa promulgó dos bulas con un sólo día de diferencia, pero con el mismo título, *Solet annuere* (14 y 15 de julio de 1255), para aprobar de un modo específico las Constituciones de los Agustinos.

Después del Capítulo de la gran unión (1256), las Constituciones se reelaboraron en los Capítulos Generales, especialmente en los de Orvieto (1284) y Florencia (1287), hasta que fueron definitivamente adaptadas y aprobadas en el Capítulo de Ratisbona de 1290[7]. Lo cual no significa que los Capítulos sucesivos no hayan renovado algunos puntos, como acaeció en el de Pavía (1348). Y así permanecerán por espacio de un siglo, hasta que en el contexto del Concilio de Trento, el prior general, Jerónimo Seripando, hizo una nueva versión de las mismas. Pero las revisiones continuarán en posteriores Capítulos Generales hasta la renovación actual exigida por el Concilio Vaticano II[8].

En las Constituciones de los Agustinos hay fuertes resonancias de las costumbres cistercienses, lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que en su redacción primera habían participado dos Cistercienses; pero están más presentes aún las Constituciones de los Premostratenses.

Los Agustinos, desde la gran Unión de 1256, quedaron asimilados a las Ordenes Mendicantes, y, por lo mismo, su estructura interna y su misión apostólica están regidas por los grandes principios que caracterizan a los Mendicantes. Es decir, se trata de una Orden centralizada con un prior general, priores provinciales y priores locales, con sus respectivos Capítulos y Consejos. Y gozará también del privilegio de la exención, concedido por el papa

---

[7] Aranburu, I., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290), Introducción y texto,* Valladolid, 1966.

[8] Rano, B., *o. c.,* 07-308.

Nicolás IV, con la bula *Religiosam vitam suscipientibus* (23-8-1289), y será confirmado por Celestino V y Bonifacio VIII.

Con la unión de 1256, los Agustinos alcanzaban una expansión fuera de los límites de Tuscia, aunque ya existían antes de esa fecha algunos grupos en otras regiones, como el Lazio, Liguria, Umbría y Romagna, con un total de 61 conventos. Los Guillermitas no aportaron prácticamente nada, porque se separaron pronto. En cambio, fue muy importante la aportación numérica de los eremitas de Juan Bono que estaban ya extendidos por diversas regiones de Italia: Emilia, Romagna, Lombardía, Véneto y Umbría; otro tanto cabe decir de los eremitas de Brectino, muy extendidos por la Marca de Ancona. Más reducida fue la aportación de los Pobres Católicos de la provincia de Lombardía, cuya unión explícita con los Agustinos fue promulgada por Alejandro IV con la bula *Iustis petentium* (23-20-1257), si bien ya se había acordado el año anterior. La Orden de los Hermanos de la Penitencia de Jesucristo *(Ensacados)* no se unió nunca a los Agustinos, aunque no falte quien diga lo contrario[9], porque esta Orden fue suprimida en el II Concilio de Lión (1274); pero sí es cierto que algunos de sus conventos, como el de París, se unieron a los Agustinos. En 1290, por voluntad expresa de Nicolás IV, el patriarca de Jerusalén cedió a los Agustinos el convento que esa misma Orden poseía en Jerusalén.

En 1295 la Orden de los Agustinos estaba dividida en 16 provincias: 11 de ellas en Italia, 2 en Francia y una, respectivamente, en Inglaterra, Hungría, Alemania y España. Su expansión fue muy rápida, de modo que apenas treinta años después, en 1329, ya sumaban 24; cuatro de ellas en Alemania, y había llegado a Irlanda, Polonia, Portugal y a las islas del Mar Egeo: Chipre, Creta, Corfú, Rodas.

A partir de la segunda mitad del siglo XIV la expansión se estanca, e incluso empieza una cierta decadencia, sobre todo a causa de la peste negra, que acabó casi con el 50 por 100 de los frailes, entre 1348 y 1351. El prior general, Ambrosio Masari, afirma que fallecieron cinco mil Agustinos[10].

---

[9] JORDÁN DE SAJONIA, *Liber Vitasfratrum,* ed. R. ARBESMANN, Nueva York, 1943, p. 47.

[10] MASSARI, A., *Crónica S. Ordinis Fr. Her. S. Augustini,* Roma, 1485, p. 105; cf. RANO, *o. c.,* 24.

Pasado el período de la Reforma protestante, que supuso un duro golpe por el hecho de que Lutero perteneció a la Orden, los Agustinos experimentaron un nuevo florecimiento en todos los órdenes, que duró por espacio de dos siglos, a partir del gobierno de Jerónimo Seripando, una de las mayores lumbreras del Concilio de Trento, elegido en el Capítulo de 1539. Solamente en Italia existían 787 conventos[11].

4. Los Agustinos en España

No faltan quienes afirman que los Agustinos pervivieron en España desde los tiempos de San Agustín hasta la misma gran unión de 1256[12], pero no lo demuestran. Es cierto, sin embargo, que en España existieron monasterios de Canónigos Regulares que se convirtieron en conventos Agustinos, como fue el caso de San Ginés de la Jara (Murcia), fundado probablemente en 1247 por Canónigos Regulares de Cornellá de Conflent en un lugar donde la tradición atestiguaba que había existido un monasterio visigodo[13]. En 1260 esta comunidad canonical de San Ginés fundó un monasterio agustino propiamente dicho en Toledo, junto al puente de San Martín.

La expansión de los Agustinos en España fue pareja a la reconquista. Así surgieron los conventos de Castellón (1260), Valencia (1276), Alcira (1270), Zaragoza (1286), Alcoy (1300). En el reino castellano-leonés: Casarrubias (1273), Badajoz (1298). La presencia agustiniana en Cataluña es más tardía: Barcelona (1309), Lérida (1327), Cervera (1362)[14].

La provincia agustiniana de España existe desde 1295. De ella se desgajó, primero la provincia Catalano-Aragonesa y, a medida que se expandieron por el sur, se dividió en dos: Castilla y Bética, al norte y al sur del Tajo, respectivamente (1257). En 1541 se volvieron a unir en una sola provincia, pero en 1582 se dividieron de nuevo definitivamente. A la provincia Bética pertenecían tam-

---

11 RANO, B., *o. c.*, 27-339.

12 ESTAL, J. M. del, *Agustinos*, DHEE, 1, 19.

13 RUBIO, F., *Dos conventos agustinianos contemporáneos de la Bula de la Unión*, «Ciudad de Dios», 169 (1956), 560-583.

14 SANZ PASCUAL, A., *Historia de los Agustinos españoles*, Madrid, 1948.

bién las Islas Canarias, donde se fundaron varios conventos que en 1646 se convirtieron en provincia independiente. Entre los conventos canarios sobresalió el de La Laguna, elevado al rango de Universidad por el papa Clemente XI (1701).

A finales del siglo XVI, dentro del movimiento reformador impulsado por el Concilio de Trento, surgen los *Agustinos Recoletos,* que fueron aprobados por el Capítulo General de Toledo (1588), siendo uno de sus principales inspiradores el célebre fray Luis de León. Recibió la aprobación pontificia de Gregorio XV, con la bula *Militantis Ecclesiae* (1621) que les concedía autonomía propia, pero sin desprenderse de la Orden. Se expandieron ampliamente por Filipinas y por la América española. La independencia total, por la que se convierten en una Orden propiamente dicha, les fue concedida por San Pío X en 1912.

Un origen semejante tuvieron los *Agustinos Descalzos* en Nápoles. El Capítulo General celebrado en Roma en 1592 aprobó esta Reforma iniciada por fray Ambrosio Staibano. Fue aprobada por Clemente VIII con la bula *Decet romanum pontificem* (1599). Pablo V aprobó sus Constituciones en 1620. Se extendieron especialmente por Francia, Bohemia, Alemania y Austria; pero no consiguieron su plena independencia como Orden hasta el año 1931.

Si bien, tanto los Agustinos Recoletos como los Agustinos Descalzos, tienen unas características por las que se diferencian entre sí y de la Orden tradicional, inicialmente tienen en común una mayor entrega a la contemplación y a la soledad, pero sin abandonar el apostolado propiamente dicho.

Los Agustinos españoles contrajeron desde muy temprano grandes méritos en la evangelización de América, especialmente en México, a donde llegaron en 1533, dando origen a las provincias de la Nueva España (1592) y Michoacán (1602). También en otros puntos de América fundaron conventos y crearon provincias: Ecuador (1572), Colombia (1590) y Chile (1599).

De México pasaron los Agustinos a Filipinas (1565), donde alcanzaron también un gran desarrollo, convirtiéndose en provincia independiente; pero agregada a España. Para asegurar la llegada continua de misioneros españoles, los Agustinos de Filipinas fundaron un convento propio en Valladolid, que fue el primer Colegio de Misiones extranjeras no sólo en España, sino del mundo, reconocido como tal por el papa Clemente XII en 1736. En

Filipinas brilló con luz propia el gran evangelizador fray Andrés de Urdaneta. Desde Filipinas numerosos Agustinos españoles pasaron a China y a Japón (1601) creando muy pronto, en esta última nación, una viceprovincia. Allí dio su sangre por Cristo en 1617 el padre Fernando de Ayala, que fue beatificado, con cinco compañeros mártires, por Pío IX en 1867 [15].

La Orden agustiniana, en el momento de su mayor esplendor en España, tuvo cinco provincias: Castilla, Cataluña-Aragón, Bética, Canarias y Filipinas, con un total de 205 conventos. Todos los cuales fueron suprimidos en 1835 por el Gobierno español, a excepción del Colegio de Misioneros para Filipinas, de Valladolid. La Orden fue restaurada en España en 1893 [16].

Portugal figura como provincia independiente en el Capítulo General de Perusa (1482) con 19 conventos, dos de ellos en Ormuz y Goa. Desde allí se extendieron los Agustinos por la India y, sobre todo, por Persia, donde la Santa Sede les concedió en exclusiva la labor misional; y el rey de España, Felipe III, le confirió en 1600, al padre Andrés Morales, el rango de embajador en la corte del Sha[17].

Los agustinos portugueses se encaminaron también hacia Africa, y en primer lugar hacia la tierra natal de San Agustín. En Tagaste (Argelia) fundaron un convento en 1501, desde donde se fueron extendiendo por Túnez, Marruecos, llegando hasta Costa de Marfil, Nigeria y el Congo[18].

5. Segunda y Tercera Orden

Tampoco los orígenes de las Monjas Agustinas se remontan a los tiempos de San Agustín, sino que son posteriores a la gran unión de 1256. Ahora bien, algunos monasterios de la rama femenina de los Canónigos Regulares pasaron a formar parte de la

---

[15] APARICIO LÓPEZ, T., *Memoria del Real Colegio Seminario de Padres Agustino-Filipinos de Valladolid,* Valladolid, 1959.

[16] ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893),* Valladolid, 1981.

[17] REGO DA SILVA, A., *Documentos para à historia das misôes do Padroado Portugués do Oriente,* 2 vols., Lisboa, 1955-1956.

[18] BASILIDE, J. M., *Les Augustins au Congo Belge,* «Agustiniana», 6 (1956), 828-838.

Segunda Orden agustiniana propiamente dicha. Este fue el caso del monasterio de las Agustinas de Milán, el cual, según algunas fuentes, habría sido el primero de la Segunda Orden desde 1256; pero hay autores que retrasan la fecha de su incorporación hasta 1454. Esto se generalizó bastante. Cuando los monasterios de Canónigas Regulares no tenían una protección inmediata de la rama masculina se pasaban a la Orden agustiniana. Algo semejante sucedió con otros monasterios autónomos que se regían por la Regla de San Agustín. El primero de éstos en incorporarse a la Orden agustiniana fue el de Oberndorf (Alemania) (1264). Estas incorporaciones eran favorecidas por los Agustinos[19].

Las Monjas Agustinas alcanzaron una gran expansión por toda Europa, aunque se suele considerar algo exagerada la cifra de 500 monasterios o conventos que menciona Jerónimo Seripando para mediados del siglo XVI. En España y Portugal se hicieron muy populares, aunque el número de conventos, 97 para España y 5 para Portugal, en el momento de su mayor esplendor, no era muy elevado, en comparación con los de otras Ordenes.

También entre las Monjas Agustinas se introdujo la Reforma de los Agustinos Recoletos y de los Agustinos Descalzos. Las Agustinas Recoletas fueron fundadas por el beato Alfonso Orozco en Madrid (1589) y por el padre Agustín Antolínez en Eíbar (Guipúzcoa) (1603). Se extendieron pronto por América. Las Agustinas Descalzas fueron fundadas por San Juan de Ribera en Alcoy (Alicante) (1597), aunque bajo una forma un tanto híbrida, porque les asignó las Constituciones de la Reforma de Santa Teresa. Las Agustinas Descalzas no lograron sobrepasar los límites del Levante español.

Las monjas se regían por la misma Regla y Constituciones de los Agustinos, pero con el correr del tiempo se hicieron algunas adaptaciones. Como en el caso de las demás Ordenes Mendicantes, la Segunda Orden estaba sujeta al prior general de la Primera Orden, y los monasterios estaban sometidos a la jurisdicción de los priores provinciales respectivos; pero, posteriormente, esta dependencia fue disminuyendo para pasar a la jurisdicción del Ordinario del lugar.

Las Agustinas tuvieron que someterse a la disciplina de la clausura estricta, a medida que ésta se fue endureciendo; sin em-

---

[19] RANO, B., *Agostiniane*, DIP, 1, 157.

bargo, desde el principio ejercieron en casi todos sus monasterios el apostolado de la enseñanza.

Entre las varias santas y beatas Agustinas ha sobresalido, por la devoción popular de que ha sido rodeada, Santa Rita de Cascia (Perusa).

En la familia agustiniana existe también, como en las demás Ordenes Mendicantes, la Tercera Orden, Regular y Seglar. A la primera pertenecen todos aquellos, varones y mujeres, que emiten verdaderos votos religiosos: Hay ocho Congregaciones masculinas y 88 femeninas[20]. La existencia de la Tercera Orden Seglar se remonta, sin duda, al siglo XIII, porque el Capítulo General de Nápoles (1300) tiene que corregir la excesiva facilidad con que algunos Agustinos reciben a las mujeres en la Orden como oblatas o les imponen el hábito. En estas oblaciones, que se constatan ya desde los comienzos de la Orden, están los orígenes de la Tercera Orden Seglar agustiniana. El papa Bonifacio IX dará su aprobación con la bula *In sinu Sedis Apostolicae* (1399) a la recepción de Oblatas o Terciarias; y otro tanto hará el papa Paulo II respecto a los Terciarios, con la bula *Exposcit vestrae devotionis* (1470)[21].

6. Herederos del espíritu y doctrina de San Agustín

Desde varios siglos antes existía en la Iglesia un *Ordo Sancti Augustini,* representado fundamentalmente por los Canónigos Regulares; existían también algunas Ordenes Mendicantes, especialmente los Dominicos, que tenían la Regla de San Agustín como código fundamental de su estilo de vida; sin embargo, será solamente la Orden de Eremitas de San Agustín la que se considere su heredera y la que defienda apasionadamente a San Agustín como a padre y maestro específico que les transmite su propia identidad.

---

[20] RANO, B., *Agostiniani,* DIP, 1, 375-378; RODRÍGUEZ, L., *Relación de Ordenes y Congregaciones que han adoptado la Regla de San Agustín,* «Casiciaco», 17 (1963), 338-343; 380-383; 418-422; 19 (1964), 67-71.

[21] CANCIO, R. M., *La Orden Tercera Secular de San Agustín,* en AA.VV., *Las Terceras Ordenes Seculares,* Avila, 1961, pp. 196-216.

La figura de San Agustín aglutina desde el principio a esta nueva Orden, la cual, a pesar de la multiplicidad de grupos que la configuran desde 1244, y sobre todo desde 1256, no conoció ningún conflicto interno que avocase a una ruptura, siendo así fieles al más genuino espíritu agustiniano, tal como se prescribe en el frontispicio de las Constituciones: «Puesto que por el precepto de la Regla de nuestro padre Agustín se nos manda que tengamos un solo corazón y una sola alma en el Señor, es justo que los que vivimos bajo una única Regla, un único voto de profesión, aparezcamos uniformes en la observancia de la Santa Religión». Incluso los movimientos de Reforma suscitados a finales del siglos XVI permanecieron unidos al mismo tronco originario hasta que, a principios del siglo XX, se independizaron para formar Ordenes autónomas en sentido pleno.

Desde comienzos del siglo XIV son abundantes las referencias de los Capítulos Generales a «nuestro padre San Agustín», lo cual, poco a poco, se fue trocando en el convencimiento de que los Agustinos eran herederos directos, sin interrupción de continuidad, de los monjes fundados por San Agustín, dando lugar a una literatura con muy buena voluntad, pero con muy escasa crítica histórica. Abren la marcha tres obras compuestas casi simultáneamente: *Initium sive processus Ordinis Heremitarum Sancti Augustini,* escrito en torno al año 1326 por un autor desconocido; *Sermo de Beato Augustino,* un sermón compuesto y predicado por Nicolás de Alessandria en París en el año 1332; y el *Tractatus de origine et progressu Ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini et vero ac proprio titulo eiusdem,* escrito por Enrique de Friemar en 1334 [22].

La continuidad histórica de los Agustinos agrupados por Inocencio IV (1244) y por Alejandro IV (1256), con los monjes agustinos dispersados o aniquilados por los vándalos a partir del año 430, ciertamente no existe o, por lo menos, no se puede demostrar críticamente. Pero, sin duda, los Agustinos medievales han sido y son los heraldos y paladines del espíritu monástico agustiniano más puro que ya fue descrito en el volumen primero de esta «Historia de la Vida Religiosa»: Interioridad, un solo corazón y una sola alma hacia Dios, y servicio a la Iglesia.

---

22 MIER, A. de, *o. c.*, pp. 171-179.

Dentro de la más genuina fidelidad al espíritu de San Agustín, los Agustinos han cultivado de un modo especial los estudios y las bellas artes, especialmente la literatura. Ya desde 1259 crearon la primera casa de estudios en París, donde brilló con luz propia Egidio Romano (muerto de 1316), el primero de una larga serie de maestros agustinos en todos los campos del saber.

16. El monacato oriental

Bibliografía

Historia Patriarcharum Alexandrinorum, ed. SEYBOLD, C. F., CSCO, *Scriptores arabici,* IX; GIAMBERARDINI, G., *L'avvenire del monachesimo egiziano,* «Studi Francescani», 2-3 (1970), 313-330; MEINARDUS, O., *Recent developement in Egyptian Monasticism,* OrChrist, *49 (1965), 79-89;* ID., *Monk and monasteries of the Egyptian Deserts,* en AA.VV., *Précis de l'histoire d'Egypte par divers historiens et archéologues,* 4 vols., El Cairo, 1932-1933; HAMBYE, E. R., *La Chiesa siriana, il suo monachesimo e le loro testimonianze,* «Studi Francescani», 2-3 (1970), 295-308; FYEY, J. M., *Mossoul Chrétienne,* Beirut, 1959; MAYENDORF, J., *Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe,* París, 1959; SOBRINO, J. A., *Un monasterio basiliano por tierras de Andalucía: El cenobio del Tardón,* en AA.VV., *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra,* Madrid, 1950, pp. 244-262; BENITO Y DURÁN, A., *La Orden de San Basilio en Madrid,* «Bol. de la Soc. Arq. Luliana», Palma de Mallorca, 61-62 (1951), 6-75; ID., *Las vocaciones monásticas dentro de los Basilios españoles,* Yermo, 6 (1968), 35-68; DVORNIK, F., *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance,* Praga, 1933; DUTHILLEUL, O, *Les sources de l'histoire des saints Cyrille et Méthode,* «Echos d'Orient», 34 (1935), 272-306; METR. NIKODIN, *L'opera missionaria di S. Cirillo e Methodio fra i Chazari,* «Russia Christiana», 107 (1969), 65-76; CASEY, R. P., *Early Russian Monasticism,* «Orient.Christ. Periodica» (1953), 372-423; SPOIAGUINE, A., *Aux sources de la Russe,* I: *La Laura des Cavernes à Kiev,* Anay sur Mense, 1927.

I. *Antiguo monacato oriental*

1. El monacato egipcio

A lo largo del siglo v, el monacato egipcio, tanto eremítico como cenobítico, gozó de momentos de gran esplendor, siguiendo el espíritu y las enseñanzas de sus grandes patriarcas San Antonio y San Pacomio. El eremitismo, en su forma más mitigada, se mantuvo en su centro tradicional de Escete. El cenobitismo se practicaba no solamente en la Congregación pacomiana propiamente dicha, sino también en los monasterios agrupados en la reforma llevada a cabo en el monasterio Blanco por Schenute[1], e incluso en otros monasterios enteramente autónomos.

Las controversias cristológicas del siglo v, que desgarraron a la Iglesia oriental, tuvieron también su repercusión en el monacato, especialmente en Egipto. La mayor parte de los monjes egipcios siguieron al patriarca Dióscuro de Alejandría condenado, juntamente con Eutiques, en el Concilio de Calcedonia (451). Los monjes pacomianos, por lo menos al principio, se mantuvieron al lado del patriarca Timoteo de Alejandría, porque fue él quien en el año 460 consagró la iglesia monacal de Pebou dedicada a San Pacomio. Pero a mediados del siglo vi, en gran parte a causa de las vejaciones infligidas por el emperador Justiniano, se pasaron también al monofisismo. Otro tanto cabe afirmar de los monjes del célebre monasterio de San Antonio, junto al mar Rojo[2].

Las dificultades creadas en la Iglesia con ocasión del Monoteletismo y Monoergetismo durante los siglos vi y vii, no sólo no disminuyeron la presencia monástica en Egipto, sino que la incrementaron, por lo menos en lo que al número de monasterios se refiere, ya que las sucesivas divisiones provocadas en la Iglesia por esas herejías dieron origen con frecuencia al desdoblamiento de muchos monasterios.

Las invasiones islámicas no provocaron en Egipto la erradicación del monacato, ni del Cristianismo en general, como acaeció en otras partes. Al principio los musulmanes favorecieron a los monjes, no sólo eximiéndolos del pago del censo que estaban

---

[1] HVR I, 223-236.

[2] Jugie, M., *Monophysite*, DTC, 2, 2253.

obligados a pagar todos los cristianos, sino que, incluso, les proporcionaban una cantidad anual de trigo para su manutención. Pero esta situación favorable cambió radicalmente cuando se produjo la ascensión de la dinastía omeya al trono (660-750). En el año 704 los nuevos soberanos no sólo endurecieron los impuestos a los cristianos en general, sino que también obligaron a los monjes a pagar el tributo, e incluso a llevar siempre un anillo de hierro como contraseña de su estado monástico, hasta el punto de que quien prescindiera de él podía ser castigado con la amputación de una mano o de un pie[3].

A mediados del siglo VIII, por orden del califa Marwam, el último de la dinastía omeya, muchos monasterios fueron destruidos y algunos monjes martirizados. Momentáneamente, bajo el madato de la dinastía abasida, los monasterios destruidos fueron reconstruidos, e incluso el número de monjes aumentó, pero a partir del año 817, la práctica totalidad de los monasterios de Wadi Natroun fueron destruidos.

Esta situación de permanente fluctuación entre destrucción y restauración de los monasterios, de imposición y de liberación de tributos directos a los monjes, va moviendo la historia del monacato egipcio desde el siglo X hasta el siglo XVIII. El siglo XIV fue el más difícil. El 8 de mayo de 1321, se desencadenó una destrucción sistemática de iglesias y de monasterios. Solamente algunos monasterios se salvaron del pillaje, como el de San Antonio, el cual gozó aún durante bastante tiempo de un gran florecimiento. En el siglo XV, según el historiador Al-Maqrizi (1365-1442), no quedaban en todo Egipto nada más que 82 monasterios, y no todos estaban ocupados por monjes.

En la actualidad, de todo el antiguo esplendor monástico de Egipto, no quedan nada más que nueve monasterios de monjes y seis de monjas, con unos 450 monjes y unas 300 monjas. Todos de rito copto-jacobita (monofistas); no hay monjes católicos. Dependen directamente del patriarca de Alejandría, a pesar de que no todos están dentro de los límites jurisdiccionales de su Iglesia. Cada monasterio es autónomo en relación a los demás. Hasta hace unos años los monjes gozaban de ciertos privilegios por parte del Estado como la exención del servicio militar y recibían una cantidad mensual que, aunque pequeña, era suficiente para la

[3] *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, p. 150.

subsistencia. Pero en la actualidad, esta situación ha cambiado radicalmente. Los monjes tienen que trabajar para autoabastecerse; sus tierras han sido confiscadas, como bienes de mano muerta. Estas medidas estatales han traído como consecuencia para el monacato egipcio una renovación que se presenta bajo tres aspectos fundamentales: espiritual, cultural y social.

El monacato en Egipto, mucho más aún que en el resto de la la Iglesia ortodoxa, es la clave de la Iglesia misma. Su presencia o su ausencia en la sociedad, equivale a la presencia o a la ausencia de la Iglesia. También en la Iglesia copta todos los obispos y, por supuesto, el patriarca de Alejandría tienen que ser necesariamente monjes. Los monjes son los hombres del Espíritu; los padres espirituales de los fieles; los hombres ideales para la puesta en práctica del Evangelio. De la vitalidad de los monjes depende la vitalidad de toda la Iglesia copta. Y la renovación iniciada en el monacato, a pesar de las reacciones en contra de algunos sectores, está redundando en beneficio de toda la Iglesia. El monasterio de Dair Al-Surinai (Nitria), a impulsos del patriarca Cirilo VI, se ha convertido últimamente en el centro propulsor más importante de la renovación monástica no sólo desde el punto de vista espiritual, sino también cultural y social. De este monasterio han salido varios obispos que están trabajando por la renovación, no sólo del monacato, sino también de toda la Iglesia egipcia.

También el monacato femenino ha entrado por el camino de la renovación. Las monjas coptas se hallaban sumidas en profunda decadencia por el contexto absolutamente machista en que ha vivido la mujer en los países de mayoría religiosa musulmana, como ha sido el caso de Egipto. El monasterio femenino de Dair Abú Sifén ha sido el pionero de la renovación monástica femenina, desde algunos puntos de vista verdaderamente revolucionaria, sobre todo por lo que se refiere a la acción apostólica y social. Queda, no obstante, mucho por realizar todavía en el ámbito de la renovación, pero los pasos que se están dando van por buen camino[4].

---

[4] GIAMBERARDINI, G., *L'Avvenire del monachesimo egiziano*, pp. 313-330.

2. El monacato bizantino

El monacato basiliano[5] se expandió rápidamente por todo el imperio bizantino, e incluso, a causa de la traducción latina de las Reglas de San Basilio[6], y sobre todo desde que San Benito recomendó su lectura en su Regla de los Monjes[7], su influjo alcanzó ampliamente al mismo monacato occidental.

El monacato bizantino estuvo dominado en su práctica totalidad por las observancias basilianas, al estilo de lo que acaeció con el monacato occidental desde el siglo IX respecto a la Regla benedictina. Pero, por otra parte, el monacato oriental no experimentó nunca una evolución semejante a la que se verificó en el monacato occidental durante los primeros siglos de la Edad Media, porque, como la Iglesia misma en general, no se sintió interpelada como lo fue la Iglesia latina, por la presencia de los pueblos germánicos que cambiaron radicalmente el contexto en que se había movido en la etapa anterior. Solamente más tarde, la presencia de los pueblos eslavos en las fronteras del imperio bizantino impulsará a los monjes orientales a una tarea de evangelización a gran escala, como fue el caso prototípico de los hermanos San Cirilo y San Metodio.

De todos los focos monásticos bizantinos, fue el de Constantinopla que contaba a mediados del siglo VI, en tiempos de Justiniano (527-564), con más de ochenta monasterios, el que estuvo llamado a ejercer una más amplia influencia, no sólo sobre la Iglesia oriental, sino también más allá de las fronteras del imperio bizantino. En efecto, los monjes constantinopolitanos, y muy especialmente los del monasterio de Studion y los de la República monástica del Monte Athos[8], jugarán, durante toda la Edad Media, un papel decisivo como directores espirituales e intelectuales de la Iglesia y de la sociedad bizantina.

Los Concilios, tanto locales como ecuménicos, desde el Calcedonense (451), y el mismo poder civil, legislaron muy detalladamente sobre todos los ámbitos de la vida monástica oriental. Esta legislación, que estuvo en vigor hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453), hizo que el monacato oriental, en

---

[5] HVR I, 297-323.

[6] RUFINO DE AQUILEYA, *Regulae Sancti Basilii*, PL 21, 483-554.

[7] SAN BENITO, *Regula monachorum*, c. 73.

[8] HVR I, 319-320.

contraposición al monacato occidental que en los siglos IX-X y XIV-XV experimentó una profunda decadencia, consiguiese permanecer en absoluta fidelidad a sus observancias primitivas.

Por otra parte, el monacato oriental no ha permitido nunca la existencia de otras formas de vida consagrada, como ha sido el caso de la Iglesia latina en la que, junto al monacato, existen los Canónigos Regulares, los Mendicantes, los Clérigos Regulares y las Congregaciones modernas. En la Iglesia oriental no ha existido ni existe semejante pluriformidad de vida religiosa, aunque dentro de la institución monástica existe una gran variedad de estilos de vida.

El monje oriental, considerado como el *hombre del Espítu,* desempeña una función esencial dentro de la Iglesia: Ser testigo del Espíritu en medio del Pueblo de Dios. De ahí que sin renunciar a su categoría de monje, desempeña múltiples funciones: podrá ser obispo, podrá atender a los enfermos en un hospital, podrá ser misionero,podrá dedicarse al estudio y a mil otras tareas; pero ninguna de ellas se identificará con el monje, porque para los fieles, el monje es siempre y únicamente el *hombre del Espíritu.* Esta será la gran gloria de los monjes de Oriente,mientras que para los religiosos occidentales en general su identidad en la Iglesia se configura más bien desde la perspectiva de los distintos carismas al servicio de todo el Pueblo de Dios[9].

Con la multiplicacióon de los monasterios en el imperio bizantino, se incrementó la influencia de los monjes en toda la Iglesia oriental. Un indicio de este poderoso influjo es el hecho de que, como en la Iglesia copta, todos los obispos son monjes. Y si alguno, en el momento de su elección no lo fuese, deberá emitir, antes de su consagración episcopal, la profesión monástica. Los monjes estuvieron siempre presentes en todos los acontecimientos relevantes, positivos y negativos, de la Iglesia y del imperio. Desgraciadamente, el cisma de Miguel Cerulario (1054), que separó a la iglesia de Bizancio de Roma, provocó también la separación de todos los monasterios que estaban bajo la jurisdicción del patriarca de Constantinopla.

Después de la invasión musulmana en Siria, el moncato nesto-

[9] LANNE, E., *Monachesimo e vita eclesiale in Oriente,* «Studi Francescani», 2-3 (1970), p. 180; AA.VV., *Iconos vivientes de Dios,* VR, 3 (1989). Número monográfico dedicado al monacato ortodoxo; ARCHONDONIS, B., *Monacato, punto de encuentro entre Oriente y Occidente,* VR, 8 (1989), 243-247.

riano, lo mismo que la Iglesia en general, gozó de un largo período de esplendor. Su mejor momento coincidió con el mandato del Católicos Timoteo I (muerto en 823), durante el cual se multiplicaron los monasterios y se generalizó la labor apostólica de los monjes. Ellos fueron los grandes misioneros que llevaron el evangelio hasta las apartadas regiones de China, donde se ha encontrado, concretamente en la localidad de Singan-fou, una estela cristiana que atestigua la presencia de monjes sirios y de cristianos nativos en el año 781. Desgraciadamente, por el mismo tiempo, un edicto imperial prohibió la predicación del Evangelio, obligando a los monjes sirios a replegarse hacia las regiones del Asia Central, donde evangelizaron a los turcos, a los tártaros y a los mongoles, y donde su presencia se prolongó por varios siglos. El cristianismo arraigó de tal modo entre los mongoles que uno de ellos fue elevado a la dignidad de Católicos, Yahballahá III (1281-1317).

Desafortunadamente, la Iglesia siria, y por lo mismo también el monacato, aunque se pudieran invertir los términos, a partir del siglo XV, entra en una profunda decadencia que se ha prolongado hasta nuestros mismos días. La Iglesia nestoriana está actualmente reducida a la mínima expresión. Quedan apenas 70.000 cristianos nestorianos en Siria, Irak, Irán, India y en varios países de Occidente, Francia y Estados Unidos. No obstante, entre los monjes nestorianos se advierten serios intentos de renovación, especialmente en la India.

El movimiento unionista, que tuvo sus comienzos en el siglo XVI, dio sus resultados positivos en el siglo XVIII. Ahí tuvo sus orígenes el Patriacado Católico de Babilonia de los Caldeos, cuyos fieles se hallan esparcidos fundamentalmente en las estepas de Mosoul (Irán), donde se halla situado el monasterio de este Patriarcado[10].

Entre los grandes organizadores de la vida monástica bizantina sobresalió, a principios de la Edad Media, San Teodoro Studita[11], a quien se le considera como «el segundo Basilio» por su labor reformadora. Había profesado en el monasterio de Saccudion

---

[10] HAMBYE, E. R., *La Chiesa siriana, il suo monachesimo e le loro testimonianze,* 95-308; VOOBUS, A., *History of Ascetism in the Syrian Orient,* vol., Lovaina 1958-1960; FIEY, J. M., *Mosoul Chétienne,* 959.

[11] HVR I, 319: Por error dice Gregorio Studita en vez de Teodoro Studita.

(Bitinia); y desde 798 hasta 826 fue archimandrita o abad del monasterio de Studion. Como tal redactó sabios reglamentos y organizó todos los oficios monásticos que habrían de ser desempeñados por los propios monjes y no por criados como sucedía anteriormente. Sus numerosas catequesis permiten conocer su doctrina monástica en perfecta fidelidad a las tradiciones más antiguas, especialmente basilianas[12]. Tuvo que padecer el destierro por defender, al frente de sus monjes, la doctrina ortodoxa contra la iconoclastia de los emperadores.

Otra lumbrera del monacato oriental de la edad Media fue San Simeón el nuevo Teólogo. Había nacido en Galatai (Paflagonia) en el año 949. Según su biógrafo, el célebre Nicetas Stethatos, después de haber realizado los primeros estudios, ingresó en el monasterio de Studion, del cual fue expulsado a causa de su temperamento rigorista. Ingresó en el monastrio de San Mamas, donde fue ordenado sacerdote en 980. Después de veinticinco años de estancia en él, varios de ellos como superior, fue desterrado; aunque un año después fue reclamado a Constantinopla, pero él prefirió retirarse a un nuevo monasterio por él mismo fundado, donde murió en el año 1022[13]. Compuso discursos, poesías y tratados ascéticos que le merecieron el apelativo de *nuevo Teólogo.*

Pero quien más alto colocó el nombre de los monjes bizantinos durante la Edad Media fue, sin duda, Gregorio Palamas (1296-1359), a quien la himnografía ortodoxa apellida el *Predicador de la gracia.* Nació en el seno de una familia aristocrática. Después de profundos estudios profanos, abrazó en 1316 la vida monástica en el Monte Athos, donde se inició en la espiritualidad hesicasta. En 1335 fue elegido archimandrita del monasterio athonita de San Sabas, que contaba con más de 200 monjes; pero apenas permaneció un año en el cargo.

Gregorio Palamas sobresalió tanto en su calidad de director espiritual como de teólogo y escritor. Polemizó contra Barlaam de Calabria que rechazaba el método hesicasta del Monte Athos que él equiparaba al mesalianismo. La obra más importante de Palamas es *Triadas para la defensa de los santos hesicastas*[14]. Una reunión de los archimandritas o abades athonitas condenó las doctri-

---

[12] PG 99, 509-608.

[13] PG 120, 321-710.

[14] Ed. MAYENDORF, J., Lovaina, 1959.

nas de Barlaam y aprobó la doctrina de Palamas (1340); todo lo cual fue ratificado, a su vez, por un Concilio celebrado en Constantinopla en 1341. Sin embargo, unos años después, Palamas fue condenado como hereje por el patriarca Juan Calecas; pero fue rehabilitado en un concilio celebrado en 1351.

En contra de Barlaam, que afirmaba que el conocimiento de Dios, como todo conocimiento, tiene su origen en la percepción de los sentidos, y puesto que Dios está más allá de la experiencia sensible, ha de ser necesariamente incognoscible, y el conocimiento místico solamente puede ser simbólicamente real, Palamas desarrolla una «doctrina realista del conocimiento sobrenatural, independiente de toda experiencia sensible, pero concedida en Jesucristo al hombre entero —alma y cuerpo—, que puede llegar desde aquí abajo a las primicias de la deificación última y a la visión de Dios, no por sus propias fuerzas, sino por la gracia del Espíritu»[15].

Contra la acusación de mesalianismo y de pretender ver la esencia divina con los ojos corporales, Gregorio Palamas afirma la comunicabilidad entre el Creador y la creación. La gracia de Dios, en tanto que energía-acción directa y personal, para la salvación del hombre, es increada, y en ella Dios se manifiesta y se da todo entero al hombre, aunque permaneciendo incognoscible por naturaleza, sin que ello signifique división alguna en Dios. Frente al peligro que estas doctrinas de Palamas podían suponer para la doctrina tradicional de la visión beatífica, el Concilio de Florencia (1440) definió que los bienaventurados «ven claramente al mismo Dios Trino y Uno»[16].

Gregorio Palamas tuvo un buen defensor en uno de los más importantes místicos orientales, Nicolás Cabasilas (1320-1396), autor de la célebre obra *La vida en Cristo.* En favor de Palamas y en contra de Nicéforo Grégoras, escribió un ardoroso panfleto titulado: *Contra los desatinos de Grégoras*[17].

---

[15] MAYENDORF, J., *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* París, 1959, p. 112. Citado por BOBRINSKY, B., *Palamas, Gregorio,* GER, 17, 634.

[16] DEZINGER, 1305; BOBRINSKY, B., *o. c.,* p. 635; CANDAL, M., *Fuentes palamíticas en la doctrina de la gracia,* en AA.VV., *Miscelanea Giovanni Mercati,* III, Ciudad del Vaticano, 1946, pp. 65-301; KERN, C., *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas,* «Irenikon», XX (1947), 164-193.

[17] PG 148, 61, 150, 493.

En Siria y en el Líbano existen en la actualidad varias Congregaciones de monjes basilianos: Santísimo Salvador, fundada por Eutimio Saifi (1642-1722), en 1708, en la actual Saida (Sidón); la de San Juan Bautista fundada en 1710 en la aldea de Suwayr por monjes provenientes del monasterio de Balamand, en las cercanías de Trípoli de Siria, descontentos de la decadencia de su propio monasterio. De esta congregación se separaron algunos monasterios, con la aprobación de Propaganda Fide (1832), para fundar la Congregación de Monjes Basilianos de Alepo.

Después del concilio unionista de Florencia (1439-1440) varios grupos monásticos basilianos de la Europa oriental se unieron a la Iglesia católica, aunque la ratificación oficial hubo de esperar más de un siglo: Ucrania y Bielorrusia lo hicieron durante el pontificado de Clemente VIII (1595). Los monasterios de esos países fueron reformados por San Josafat Kuntsevyc, abad del monasterio de la Santísima Trinidad de Vilna, y después arzobispo de Polotosk, martirzado en 1623. Por los esfuerzos de José Velamin Rutskyj, archimandrita del propio monasterio de San Josafat, los monasterios basilianos católicos de Ucrania se reunieron en la congregación de la Santísima Trinidad, que fue aprobada por Urbano VIII (1631).

A lo largo del siglo XVIII se unieron también a la Iglesia católica otros monasterios basilianos que, en el Sínodo de Zanoscia (1720), se agruparon en la Congregación de la Protección de la Bienaventurada Virgen María o Congregación de Polonia, porque estaban en territorios pertenecientes al entonces reino de Polonia. Esta Congregación se fusionó en 1742 con la Congregación de la Santísima Trinidad, dando lugar a la Orden de San Basilio de los Rutenos o Ucranianos, comprendiendo entre ambas unos 70 monasterios.

Al ser dividida Polonia entre Rusia y Austria, en el siglo XVIII, los monasterios bajo el poder de los Zares fueron obligados a integrarse en la Iglesia ortodoxa, mientras que los que pasaron a dominio austríaco, una vez sobrepasadas las dificultades creadas por el josefinismo, pudieron no sólo sobrevivir, sino incluso desarrollarse ampliamente, sobre todo después de la primera Guerra Mundial (1914-1918), abriendo nuevos monasterios en Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia y Rumanía. El papa Pío XI aprobó una nueva denominación para estos monasterios: Orden Basiliana de San Josafat, en honor del santo restaurador del monacato

ucraniano. En la actualidad, se han expandido por Brasil, Canadá y Estados Unidos, a fin de atender espiritualmente a los numerosos emigrantes de esos países de la Europa oriental.

En 1747, Juan Micu-Klein, obispo de Fagaras, fundó en Blaj el monasterio de la Santísima Trinidad para atender a la enseñanza de la niñez y juventud, siendo el punto de partida de un gran renacimiento cultural de los grupos étnicos rumanos existentes en territorio húngaro. Después de una larga decadencia provocada por las decisiones antimonásticas del josefinismo, han experimentado, desde principios del siglo XX, un notable florecimiento que partió del monasterio de Bixad (Transilvania). En la actualidad forman parte de la Orden o Congregación basiliana de San Josafat[18].

3. El monacato bizantino en Italia

La Regla de San Basilio extendió sus dominios al sur de Italia y a la isla de Sicilia, que hasta la conquista de los normandos, en el siglo XI, estaban bajo el dominio de Bizancio. Fue en estas regiones donde sobrevivió el monacato bizantino católico, defendiendo su propia identidad basiliana frente a otras formas de monacato, especialmente el benedictino que luchaba por imponerse.

Varios factores concurrieron para afianzar la presencia del monacato basiliano en la llamada Magna Grecia: La reconquista de estos territorios por Justiniano en el siglo VI, la emigración de monjes sirios y egipcios que llegaban a Occidente huyendo de las invasiones islámicas, las persecuciones de los emperadores iconoclastas contra los monjes defensores de las imágenes. Muchos monjes bizantinos fueron entonces muy bien acogidos en los monasterios del sur de Italia.

A pesar de estas corrientes migratorias hacia Italia por parte de monjes bizantinos, no se conocen, antes del siglo X, fuertes establecimientos monásticos en estas zonas. La presencia de los musulmanes en Sicilia que habían establecido, además, una cabeza de puente en el continente, cerca de Benevento, no sólo provocó la emigración de los monjes sicilianos hacia el continente, sino

---

[18] MINISCI, T., *I Basiliani,* Escobar, I, pp. 820-821.

que tampoco permitió en el sur de Italia la proliferación de monasterios propiamente dichos, aunque sí hay abundantes referencias sobre ermitaños[19].

Ya se ha hablado en un capítulo anterior de las fundaciones monásticas de San Nilo de Rossano a medida que se iba desplazando desde el sur hasta Roma, en cuyas cercanías fundó la abadía de Grottaferra. Al mismo tiempo que San Nilo levantaba esta grandiosa abadía, también surgían en el sur de Italia, por iniciativa de otros monjes, espléndidos monasterios. La seguridad que proporcionaba la estabilidad política creada por los normandos lo permitía, tanto más cuanto que, a pesar de ser ellos de cultura diferente no sólo toleraron, sino que incluso impulsaron la cultura bizantina[20], si bien esa tolerancia cultural no fue óbice para que fueran introduciendo poco a poco el sistema feudal imperante en las demás regiones de Italia y en el resto de Europa. Esta política feudal la emplearon también los normandos en la fundación de los monasterios.

Entre las fundaciones más importantes de esta época sobresale el monasterio de *Patirion,* construido por San Bartolomé de *Semeri con la ayuda del rey normando en las proximidades de* Rosano; es la primera abadía bizantina del sur de Italia, al estilo de las grandes abadías benedictinas. El papa Pascual II le concedió la exención en 1105. El propio San Bartolomé realizó una nueva fundación en Mesina dedicada al Salvador. Este monasterio se convirtió años más tarde, por regia disposición (1131), en cabeza de todos los demás monasterios italo-bizantinos de Sicilia, y de Calabria.

Los monasterios italo-bizantinos fueron aumentando por la Basilicata y por Calabria hasta alcanzar el número de 36. A todos ellos les aplicó Guillermo II el Bueno la misma normativa federativa, dándoles como centro el monasterio de los Santos Elías y Anastasio de Carbone. Otro gran centro monástico fue el de San Nicolás de Casula (Otranto), que en estudios de teología, literatura clásica y filosofía, estuvo muy por encima de todos los monasterio italo-bizantinos, llegando a competir incluso con las glorias

---

[19] GABRIELLI, G., *Inventario topográfico e bibliografico delle cripte eremitiche basiliane di Puglia,* Roma, 1934.

[20] CHALANDON, F., *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile,* París, 1909.

literarias y artísticas de Montecasino. Fue fundado por el príncipe Boemundo de Taranto en 1099. Perduró hasta 1480, año en que fue destruido en una incursión de los turcos.

Este monacato bizantino del sur de Italia gozó de un gran florecimiento hasta el siglo XIV. Muchos factores, como para el resto del monacato occidental, constribuyeron a su decadencia: la excesiva riqueza que engolosinó a muchos altos dignatarios eclesiásticos al ser nombrados comendatarios; la progresiva decadencia de la lengua griega en favor de la lengua vulgar que hizo olvidar las raíces culturales originarias; la peste negra que diezmó los monasterios; en fin, el proceso de decadencia general de la Iglesia en los siglos XIV y XV.

El cardenal Bessarión intentó restablecer la disciplina monástica en todo el monacato del sur de Italia. Pero solamente lo consiguió a duras penas en el monasterio de El Salvador de Mesina, del que era comendatario. Allí restauró la Escuela de Griego bajo la dirección del célebre humanista Constantino Lascaris. Pero después de la muerte de Bessarión, todo volvió a la situación anterior, hasta que el papa Gregorio XIII, con la bula *Benedictus Dominus* (1 de noviembre de 1579) implantó la Reforma tridentina, dando origen a la Congregación de San Basilio Magno de Italia con un abad general electivo y con Constituciones propias inspiradas en las Constituciones de la Congregación benedictina de Santa Justina de Padua. Pero ni aun así el monacato bizantino de Italia pudo levantar cabeza. En los cuarenta monasterios divididos en tres provincias, Mesina, Rossano y Grottaferrata, no hubo nunca complexivamente más de trescientos monjes. A lo largo de los siglos XVIII y XIX, se fueron suprimiendo, uno después de otro, todos los monasterios, a excepción de la abadía de Grottaferrata, la cual ha podido reabrir, posteriormente, algunos monasterios filiales en Sicilia y Calabria, en los cuales pervive el grato recuerdo de un monacato italo-bizantino, de filiación basiliana, esplendoroso en otros tiempos.

4. Los Monjes Basilios españoles

A finales del siglo XVI surgió la Congregación Basiliana de España de la fusión de tres enclaves monásticos distintos, sin influjo

alguno directo de monjes basilianos, ni orientales, ni italianos, sino de orígenes más bien eremíticos autóctonos.

El primero tuvo su origen en Sierra Morena, donde el padre Mateo de la Fuente (1524-1575), después de haber realizado estudios en la Universidad de Salamanca, fundó, con la aprobación de San Juan de Avila y de fray Luis de Granada, un eremitorio en compañía de Diego Vidal, que había sido criado del propio San Juan de Avila. Con la ayuda del obispo de Córdoba, Cristóbal de Rojas y Sandoval, el eremitorio se convirtió en un monasterio cenobítico, el Yermo del Tardón, en el que se observaba la Regla de San Basilio, y, posteriormente, fundó otro monasterio, San Antonio del Valle de Galleguillos. El espíritu profundamente penitente de los orígenes de estos monasterios fue alabado por Santa Teresa de Jesús[21].

El segundo enclave basiliano español tuvo su origen en la provincia de Jaén, en las orillas del río Oviedo, un afluente menor del Guadalquivir. Fue su iniciador don Bernardo de la Cruz, un sacerdote secular, el cual con algunos compañeros se retiró al lugar mencionado, dando origen a las Celdas de Nuestra Señora de Oviedo. Por decisión del obispo de Jaén, el monasterio adoptó la Regla de San Basilio. Pero al no considerar suficiente con la observancia de su Regla para ser un monje basiliano de verdad, don Bernardo de la Cruz se dirigió a Grottaferrata, donde emitió la profesión en manos del abad de aquel monasterio. El papa Pío IV, por el breve *Piis fidelium* (18 de enero de 1561), no sólo reconoció la validez de dicha profesión, sino que incorporó las Celdas de Nuestra Señora de Oviedo a la Congregación basiliana de Italia.

Origen un tanto diverso tuvo el enclave basiliano de Castilla. Don Francisco Aguilar de Loaisa, un sacerdote secular de Valladolid, estando en Roma con la intención de fundar un eremitorio, entró en comunicación con el abad de Grottaferrata que lo ganó para el cenobitismo basiliano, admitiéndolo a la profesión en la abadía, y lo envió a España como vicario general con la finalidad de extender la Orden. En Valladolid, su propia ciudad natal, fundó el monasterio de San Damián.

La unificación de estos tres enclaves basilianos empezó por los

---

[21] SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones,* c. 17; SOBRINO, J. A., *Un monasterio basiliano,* pp. 244-262.

dos primeros. El papa Gregorio XIII en 1577, por la bula *Cogit muneris,* unió en una Congregación los monasterios del padre Mateo de la Fuente y del padre Bernardo de la Cruz, siendo elegido este último como Superior General. Una vez que estos monjes basilios se enteraron de la nueva fundación de Valladolid, pidieron la intervención del rey Felipe II para que consiguiera de la Santa Sede la fusión de todos los monjes basilios españoles. El papa Clemente VIII, después de haber ordenado el examen de la cuestión, decretó la fusión de los basilios andaluces y castellanos en una sola Congregación (1595). La Orden basiliana de España se dividió inmediatamente en tres provincias: El Tardón, Andalucía y Castilla.

A causa de su espíritu profundamente eremítico la provincia del Tardón se separó de las otras dos, con la aprobación del propio Clemente VIII, por el breve *Altissimi dispositione* (23-IX-1603), dando lugar a una Congregación diferente, aunque es conocida más bien con el nombre de provincia del Tardón, que no logró nunca una gran expansión, apenas cuatro monasterios: San Basilio del Tardón, San Antonio del Valle del Galleguillos, San Miguel de la Breña y Nuestra Señora de la Esperanza de Retamar, siempre con grandes dificultades de entendimiento entre sí. Por lo cual la Santa Sede en 1788 decretó la supresión de esta provincia y agregó sus monasterios a la provincia de Andalucía.

La invasión napoleónica que fue especialmente dura en Andalucía, y la desamortización de Juan Alvarez Mendizábal (1835) aniquilaron por completo la Orden de San Basilio en España[20].

II. *El monacato eslavo*

1. El monacato en Bulgaria y Yugoslavia

1.1. *Bulgaria*

Cuando el imperio bizantino se vio rodeado por los pueblos eslavos, la Iglesia optó de inmediato por su evangelización. Se produjo, incluso, una cierta rivalidad entre la Iglesia latina y la

---

[22] Benito y Durán, A., *La Orden de San Basilio en Madrid,* pp. 6-75; Id., *Las vocaciones momásticas dentro de los basilios españoles,* 35-68.

Iglesia oriental en torno a quien le correspondía esta tarea. Lógicamente, cada uno de estos dos sectores de la Iglesia evangelizó los pueblos eslavos más próximos. La Iglesia romana tuvo la prevalencia sobre polacos, checos eslovacos, croatas y eslovenos, y la Iglesia bizantina sobre rusos, ucranianos, bielorrusos y búlgaros.

Bulgaria fue el caso más prototípico de esa disputa entre Roma y Constantinopla. Su evangelización la iniciaron los bizantinos en el siglo VII con muy escasos resultados. El paso definitivo al Cristianismo lo dio el príncipe Boris, que fue bautizado en el año 865, siendo su padrino el emperador Miguel III. Pero al año siguiente, Boris envió unos legados a Roma, a fin de conseguir para su Iglesia un Patriarcado nacional. El papa Nicolás I respondió a algunas cuestiones dogmáticas que el propio Boris le había planteado, dejando para más adelante la respuesta a la petición de un Patriarcado para Bulgaria. Su sucesor Adriano II no dio una respuesta satisfactoria, y entonces el príncipe Boris optó definitivamente por incorporar la Iglesia búlgara al patriarcado de Constantinopla, aunque con una componente eminentemente nacionalista.

Antes, incluso, de la conversión del príncipe Boris, la chispa monástica había prendido ya en el corazón de algunos búlgaros que, con San Evaristo al frente, habían fundado un eremitorio en territorio del imperio bizantino, en las cercanías de Adrianópolis. Por lo mismo, el primer monasterio búlgaro es el que fundó en Pliska, capital entonces de la nación, Clemente, futuro obispo de Ocrida. Clemente era discípulo de los santos hermanos Cirilo y Metodio.

El propio príncipe Boris, hacia el año 889 abrazó la vida monástica hasta su muerte, acaecida en el año 907. Su ejemplo fue seguido por algunos miembros de su familia, su hermano Dox y el hijo de éste, Doxov.

El monacato búlgaro, después de un breve periodo de decadencia, del que se repuso ya en el siglo X, sobresalió no sólo por la acción evangelizadora de los paganos, sino también por su producción artístico-literaria, en la que brillaron con especial esplendor el monasterio de Pliska y, sobre todo, el monasterio de Rila, el más importante de todos los monasterios búlgaros que había sido fundado por el eremita Juan hacia el año 927.

Muy numerosos fueron los monasterios fundados en territorio búlgaro, especialmente en la región de Tirnovo, hasta la invasión

de los turcos (1393). El siglo XIV fue la época de su mayor florecimiento. Durante la dominación turca, la vida monástica persistió en sus tareas apostólicas y literarias, aunque con determinadas limitaciones hasta la liberación nacional (1877-1878), en la que los monjes jugaron un papel decisivo. En la actualidad, el monacato búlgaro ha quedado reducido a cinco monasterios, porque ha encontrado muchas dificultades de adaptación a la nueva situación política y social[23].

1.2. *Yugoslavia*

Fueron monjes búlgaros provenientes de la zona de Ocrida quienes llevaron el evangelio y la misma vida monástica a Yugoslavia, colaborando con la acción evangelizadora de misioneros griegos. En el siglo XII había ya abundantes monasterios, los cuales constituían una especie de Congregación sometida a un archimandrita o abad general. El gran organizador del monacato yugoslavo fue San Sabas, hijo del creador del Estado, Esteban Nemanja (1183-1196), el cual acabó sus días en un monasterio del Monte Athos, al que había llegado juntamente con su propio hijo San Sabas y otros monjes yugoslavos.

San Sabas, después de un largo viaje por los lugares más representativos del monacato del Asia Menor, regresó a su patria, donde compuso una Regla o *Typicon*, de fuerte inspiración basiliana, y acabó sus días en 1235 en un monasterio de Tirnovo (Bulgaria).

La vida monástica yugoslava, durante los últimos siglos de la Edad Media, giró en torno a los monásterios de Zica, Studenitsa y Pec. Este último era la sede de los patriarcas. Cuando Yugoslavia cayó en manos de los turcos, muchos monjes emigraron a Hungría, donde fundaron hasta diez monasterios en la zona de Sirmio.

El monacato yugoslavo, a pesar de los esfuerzos del patriarca Esteban (1875-1963), ha decaído mucho en la actualidad, aunque existen aún cerca de un centenar de monasterios, pero con

---

[23] DUJCEV, I., *La réforme monastique en Bulgarie au Xe siècle*, «Études de civilisation médiévale», Poitiers, 1974, pp. 255-264.

muy escaso número de monjes, apenas 200. Las monjas, unas 700 en 86 monasterios, gozan de una situación mejor.

2. Los Santos Cirilo y Metodio

Los «Apóstoles de los eslavos», los hermanos San Cirilo y San Metodio, nacieron en Tesalónica (Grecia) en el seno de una noble familia. Cirilo, cuyo nombre de bautismo era Constantino, nació en el año 827; Metodio, Miguel de nombre bautismal, era mayor que Cirilo, sin que se pueda precisar el año de su nacimiento. Al morir su padre, cuando Cirilo tenía catorce años, éste fue llevado a Constantinopla para ser educado bajo la protección del funcionario imperial Teotisto, en compañía del futuro emperador Miguel III.

Cirilo, después de una educación amplia y profunda, optó por la vida eclesiástica, siendo ordenado de diácono; su primer ministerio fue el cuidado de la biblioteca patriarcal; poco después se le confió una cátedra de Filosofía y Teología, declarándose a favor del culto de las imágenes en contra del patriarca inconoclasta Juan VII el gramático.

Por su parte, Metodio, después de un tiempo en que se dedicó a la política, llegando a ocupar el cargo de gobernador, probablemente en la provincia de Macedonia, abrazó la vida monástica en el monasterio Polychron en el Monte Olimpo de Bitinia.

Al ser asesinado Teotisto, protector de Cirilo, éste se retiró al monasterio de Polychron en el que su hermano Metodio había sido elegido superior.

Cuando el príncipe Ratislao de Moravia (Checoslovaquia) pidió misioneros al emperador de Bizancio, éste designó a Cirilo y a Metodio, que ya conocían la lengua eslava. Llegaron a su nueva tierra de adopción en el año 863. Una de sus primeras tareas fue la traducción de la Biblia al eslavo, para lo cual Cirilo creó un nuevo alfabeto que recibió el nombre de escritura *glagolítica* [24] y también *cirílica,* que consta de 38 letras y tiene como fundamento al alfabeto griego. Es el que todavía se emplea en Rusia y en los

24 Palabra derivada de la expresión Paleoeslava «glágola»: «él dice»; RELAÑO, E., *Historia gráfica de la escritura,* Madrid, 947, pp. 145-147.

países eslavos en los que prevaleció la influencia de la Iglesia bizantina, mientras que en aquellos otros territorios eslavos en los que prevaleció la Iglesia romana, también se impuso el alfabeto latino. Por todo ello, Cirilo y Metodio son considerados también como los padres de la literatura eslava, aunque sus obras sean más bien de tipo litúrgico.

La evangelización de Moravia, llevada a cabo por San Cirilo y San Metodio en muy poco tiempo, supuso también la introducción de la liturgia en lengua eslava, provocando las iras de los misioneros alemanes, los cuales los acusaron de herejía ante la Santa Sede. El papa Nicolás I los llamó a Roma; pero los recibió ya el papa Adriano II, pues entre tanto había fallecido Nicolás I. El papa se convenció desde el primer momento de la profunda devoción de los dos Apóstoles de los eslavos hacia la Sede Romana; y reconoció de inmediato la ortodoxia de los dos misioneros.

Cirilo murió en la misma ciudad de Roma (869), siendo sepultado en la basílica de San Clemente, cuyas reliquias él mismo había descubierto y traído desde Crimea. Metodio fue designado obispo de Moravia y Panonia y legado pontificio para todos los pueblos eslavos. A causa de la guerra entre los alemanes y los moravos, San Metodio fue hecho prisionero, y solamente la enérgica intervención del papa Juan VIII consiguió que le devolvieran la libertad. Para defenderse de nuevas acusaciones de herejía, emprendió un nuevo viaje a Roma encontrando en Juan VIII la más absoluta comprensión para su modo de proceder. A pesar de nuevas dificultades, San Metodio consiguió organizar plenamente la Iglesia en Moravia con la liturgia en lengua eslava, aprobada definitivamente por el propio Juan VIII con la carta *Industriae tuae* dirigida al príncipe Svatopluk. Murió en el año 885. La liturgia eslava fue prohibida después por Esteban V (885-891), pero fue continuada por algunos discípulos de Metodio que emigraron a Yugoslavia, de allí pasó después a Rusia, donde se consolidó definitivamente.

La acción evangelizadora de estos dos monjes griegos no se limitó a Moravia, sino que, por ellos mismos y por sus discípulos, se extendió a otros pueblos eslavos: eslovacos, eslovenos, bohemios, polacos, croatas, servios, macedonios, búlgaros, ucranianos y rusos. Por eso, con justa razón, no sólo han sido reconocidos como «Apóstoles de los esclavos», sino que el papa Juan Pablo II los ha declarado también patronos de Europa juntamente con San Benito.

Respecto a la vida monástica, no hay fuentes que atestigüen que Cirilo y Metodio hayan sobresalido por la multiplicación de monasterios en los territorios de su evangelización, sin embargo, su memoria y su tradición han sobrevivido en algunos monasterios de Bohemia, como el de Sávaza[25].

3. El monacato en Rusia

3.1. *Los orígenes*

No es posible fechar con exactitud la llegada de los primeros monjes a Rusia, porque la noticia de Teodoreto de Ciro (muerto en 458), que refiere que San Juan Crisóstomo (muerto en 405) había enviado misioneros a las regiones de más allá del Don, no hace suponer que esos misioneros fueran necesariamente monjes, aunque tampoco lo descarta. La actividad evangelizadora de esos misioneros debió de dar buenos resultados, porque Focio, en una carta del año 866 menciona por primera vez a los cristianos rusos; y el emperador León VI, su contemporáneo (886-912), considera a Rusia como una eparquía perteneciente a la jurisdicción del patriarcado de Constantinopla. También es seguro que bajo el príncipe Igor (muerto en 945) existía una iglesia en Kiev. Y unos años más tarde, la princesa Olga, viuda de Igor, fue a Constantinopla para recibir el bautismo (954). Pero fue a partir de la conversión de Wladimiro (988), nieto de Olga, cuando realmente se puede hablar de la conversión de Rusia al Cristianismo.

El Cristianismo inició la conquista de Rusia concretamente por el antiguo reino de Kiev, en donde confluyen las corrientes evangalizadoras de la Iglesia de Roma y de la Iglesia de Constantinopla. Al esfuerzo de los evangelizadores de ambas corrientes pertenece el mérito de haber llevado a todos los pueblos rusos a la pila bautismal, o mejor dicho, a las orillas del Dniéper, donde se congregaban las muchedumbres para ser bautizadas. Sin embar-

---

[25] DVORNIK, F., *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance,* Praga, 1933; DUTHILLIEUL, O., *Les sources de l'histoire des saint Cyrille et Méthode,* 272-306; VOS, S. D. de, *Le monachisme orthodoxe en Jugoslavie,* pp. 217-230; LACKO, M., *Il monachesimo nella Chiesa ortodossa Serba,* «Oriente Cristiano», 7 (1967), 58-73; VESELY, J. M., *Cirilo y Metodio, la otra Europa,* Madrid, 1896.

go, poco a poco la Iglesia rusa se fue ligando cada vez más en exclusiva a la Iglesia de Constantinopla, a la que siguió en el cisma de Miguel Cerulario (1054). En 1328, el metropolitano de Kiev trasladó su sede a Moscú y, siguiendo la lógica iniciada en el cisma de la Iglesia bizantian, consiguió en 1589 independizarse del patriarca de Constantinopla, estableciendo el patriarcado de Moscú[26].

3.2. *Gran expansión del monacato ruso*

La historia del monacato ruso se inicia en la región de Kiev, donde confluyen también, desde los tiempos de San Wladimiro, monjes orientales y occidentales que se dedican a la labor de evangelización, aunque los orígenes del monacato autóctono ruso hay que fecharlos unos años más tarde, en tiempos de Jaroslav el Sabio (muerto en 1054), el cual fundó, simultáneamente, en 1037 el monasterio masculino de San Jorge y el monasterio femenino de Santa Irene, ambos según la normativa monástica bizantina. Pero el más famoso de toda Rusia fue el Monasterio de Petchersky o de las Cuevas, fundado por San Antonio en 1055, aunque el verdadero organizador fue su discípulo San Teodosio[27].

San Antonio había residido durante algún tiempo en el Monte Athos, pero regresó a su tierra natal hacia 1050, retirándose a una cueva en las orillas del Dnieper; poco después se le juntaron algunos discípulos. Uno de éstos, San Teodosio, se hizo cargo del eremitorio cuando contaba solamente veinticinco años de edad. Fue él quien transformó la vida eremítica en cenobítica. Sacó a los monjes de sus cuevas, y edificó para ellos un monasterio al que dotó con la misma Regla por la que se gobernaba el célebre monasterio bizantino de Studion. El Monasterio de las Cuevas se convirtió en una auténtica ciudad monástica, con 14 iglesias y capillas. No sin razón, se dice que San Teodosio de Kiev ha sido para el monacato ruso algo parecido a lo que San Benito ha sido para el monacato occidental; y el Monasterio de las Cuevas fue para Rusia lo que Montecasino para Europa: No sólo hogar y fragua de vida espiritual, sino también hogar y fragua de cultura.

---

[26] CASEY, R. P., *Early Russian Monasticism*, pp. 372-423.

[27] SPOIAGUINE, A., *Aux sources de La Russie*, París, 1958.

El Monasterio de las Cuevas de Kiev fue punto de partida de la gran floración de monasterios por toda Rusia, por más que haya habido otros centros monásticos autóctonos, como la llamada *Tebaida del Norte,* donde floreció la vida eremítica, uno de cuyos representantes más firmes fue San Sergio de Radonez (1314-1392)[28], fundador de la laura de la Santísima Trinidad, al norte de Moscú, verdadero centro de irradiación monástica, no sólo eremítica, sino también, y fundamentalmente, cenobítica en los alrededores de la propia ciudad de Moscú y, sobre todo, en las orillas del Volga. Otros fundadores monásticos relevantes en Rusia fueron Cirilo de Beloozero (muerto en 1427), Pablo de Obnora (muerto en 1429), José Volotsky, nacido hacia 1439 y Nilo Sorsky (muerto en 1508)[29].

El monacato arraigó profundamente en el pueblo ruso. Monasterios de más de trescientos monjes fueron muy frecuentes, incluso en los tiempos de mayor decadencia del monacato durante los siglos XV-XVI. El monacato está omnipresente en la Iglesia y en la sociedad rusas. Los monasterios no sólo fueron baluartes de la espiritualidad rusa, sino que se comprometieron también en el incremento cultural del pueblo, e incluso se les vio comprometerse en la lucha por la liberación nacional. Durante las luchas contra los tártaros, la defensa del Cristianismo y de la misma nación giró en torno a tres centros monásticos: El monasterio de las Cuevas (Kiev), el monasterio de Tröitza (Moscú) y el monasterio de Alejandro Nevski (San Petersburgo)[30].

La vida monástica fue objeto frecuente de disposiciones sinodales nacionales y regionales. Y, por supuesto, también fue objeto de la legislación civil, unas veces para apoyarla y muchas otras, sobre todo en los últimos siglos, para debilitarla, e incluso exterminarla, como se ha pretendido después de la Revolución de 1917. Es suficiente esta estadística: en 1914 existían en Rusia mil monasterios con más de 90.000 monjes y monjas[31], mientras que en la actualidad están reducidos a la mínima expresión, aunque

---

[28] KOVALESKY, P., *Saint Serge et la spiritualité russe,* París, 1958.

[29] OECHSLIN, R., *Le monachisme et les grands traits de la spiritualité russe à travers l'Histoire,* «La vie Spirituelle», 93 (1955), 155-170.

[30] KOJEVNIKOV, W., *Les Monastères russes,* «Irenikon» (1929), 547-564.

[31] KRAMMER, J., *Osservazioni sul monachesimo russo-ortodosso oggi,* «Studi Francescani», 2-3 (1970), p. 183.

no ha disminuido su importancia respecto a la Iglesia rusa. Existen también algunos monasterios rusos en diversas naciones, especialmente en Francia, Alemania, Canadá, Estados Unidos y Australia[32].

3.3. *La espiritualidad del monacato ruso*

El monacato ha marcado profundamente toda la espiritualidad rusa, alcanzando a todos los sectores del pueblo fiel. El monasterio es el «lugar santo», la «casa de los ángeles». En la Iglesia rusa, «existe una sola espiritualidad para todos, sin distinción alguna entre clero, monjes y laicos; y es la espiritualidad monástica»[33]. Los monasterios rusos no son comunidades encerradas en sí mismas, sino centros de vida religiosa abiertos al pueblo creyente; son, sobre todo, centros de peregrinación permanente para los fieles. Estos, por su parte, rodean de una gran veneración a los monjes y a las monjas, cuya vida consideran como el modelo de vida para todos los cristianos[34].

El monacato ruso, por estar influido en gran manera por el monacato bizantino, conoce la inmensa gama de monjes que poblaron los desiertos de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor. En Rusia hay monjes solitarios viviendo en cuevas naturales o en cabañas construidas en las orillas de los ríos o en medio de los bosques; hay estilitas que viven en un espacio más reducido aún que las plataformas de los estilitas sirios; hay monjes dendritas que viven en los huecos de los troncos y también en las ramas de los árboles; hay monjes que simulan estar locos; hay monjes emparedados o reclusos; hay monjes peregrinos; y hay monjes cenobitas en pequeños y en grandes monasterios, si bien el eremitismo es siempre la meta más alta, porque en el desprendimiento pleno del mundo y de sí mismo está la base para el acercamiento a Dios.

---

32 GÓMEZ, H., *El monacato ruso,* «Revista de Espiritualidad» (1945), 187-204; 322-347 (1947), 187-213.

33 EUDOKIMOV, P., *La nouveauté de l'Esprit,* Abbaye de Bellefontaine, 1978, trad. italiana, *La novità dello Spirito,* Milán, 1980, p. 40.

34 KRAMER, J., *o. c.,* p. 186; BARSOTTI, D., *Cristianessimo russo,* Florencia, 1948; SANTOS, A., *Espiritualidad rusa,* en AA.VV., *Historia de la Espiritualidad,* III, Barcelona, 145-225.

El monje ruso, en contraposición a los monjes egipcios y orientales en general, que provenían más bien de los ambientes del campesinado, proceden de familias nobles o de la clase de los comerciantes. Son gentes instruidas; y si alguno no sabe leer, se hace un milagro para que aprenda, como se cuenta de San Sergio de Radonez.

Como en el monacato primitivo, la finalidad última del monacato ruso es la *apatheia* a la que se orientan todos los esfuerzos de la ascesis. Esta devuelve, progresivamente, al monje a su unidad fundamental como elemento imprescindible para que, a través de la oración, alcance la unión con Dios. La oración monástica rusa es fiel heredera del Hesycasmo del Monte Athos[33].

También la espiritualidad monástica rusa pasa, como el monacato primitivo, por la *separación del mundo*, como signo de los bienes futuros; pasa por la *lucha contra el demonio*, que tiene un carácter pancósmico, como signo de la lucha definitiva de Cristo contra Satanás, en contraposición a la espiritualidad occidental que es más bien una lucha en la interioridad; pasa por el *retorno al paraíso*, que se identifica con la sed profunda de Dios, con la búsqueda incansable de Dios, que encuentra su símbolo máximo en los *monjes peregrinos* tan característicos del monacato ruso.

En el monacato ruso han alcanzado celebridad especial los monjes que simulaban la locura, como en el monacato primitivo al estilo de San Simeón el Idiota[36]. Esta modalidad ascética pretende eliminar todo elemento pernicioso procedente de la sabiduría del mundo. A ellos se refiere San Pablo cuando habla de la locura que es Cristo crucificado; no es de extrañar, por tanto, que los seguidores de Jesús, como dice el propio Pablo, sean tenidos por locos (1 Cor 4,10). Esta forma tan peculiar tuvo muchos adeptos entre los monjes rusos y alcanzó enorme prestigio entre el pueblo, hasta el punto de que en los siglos XIV y XV, diez de estos *monjes locos* fueron canonizados por la Iglesia rusa. Esta práctica ascética fue muy cultivada hasta el siglo XVIII, cuando Pedro el Grande quiso *occidentalizar* a Rusia, con lo cual no se avenía fácilmente una forma de espiritualidad tan llamativa, y tan extraña también a la espiritualidad occidental, aunque no faltan algunos

---

[35] TYSZKEWICZ, E., *Spiritualité et sainteté russe pravoslave*, «Gregorianum» (1943), 361-376.

[36] HIVR I, 282.

personajes de la Iglesia occidental tan santos, tan sencillos, como un San Francisco de Asís o un San Benito Labre que, por lo menos en cierta medida, pueden evocar esa locura. Entre los monjes locos de Rusia sobresalieron Nicolás Kotchanov, Miguel Klopstky, Basilio de Moscú, Nicolás Salos[37].

Dentro de la espiritualidad monástica rusa ocupa un puesto muy relevante el *Staretz.* Esta palabra significa propiamente *anciano;* pero en la espiritualidad rusa significa el monje que ha llegado a la madurez espiritual. Sería, por tanto, el equivalente del *Apa* de los apotegmas dentro del monacato primitivo de los desiertos de Egipto. El *Staretz,* es también un *director espiritual,* pero mientras que el monacato primitivo limitaba el radio de su acción únicamente a la dirección espiritual de los monjes, en el monacato ruso su dirección espiritual no se limita a los ámbitos monásticos, sino que se extienden también a las masas populares, constituyendo esta paternidad espiritual sobre todo el pueblo de Dios el rasgo más distintivo del verdadero *Staretz.* Ahora bien, esta dirección espiritual de masas es eficaz solamente si dimana de una profunda vida interior. Entre el dirigido y el Staretz se produce un lazo tan fuerte que hay prácticamente unidad de vida y de voluntad entre ambos; de ahí el influjo tan grande que los Staretzs han tenido en el pueblo ruso. No han faltado ocasiones en que personajes ambiciosos han simulado de muchos modos esta condición de Staretz, a fin de conseguir un puesto relevante en la sociedad. Quizá el caso más típico de esto haya sido el de Rasputín, que tan perniciosos efectos tuvo en la corte imperial poco antes de la Revolución de 1917. Entre los verdaderos Staretzs pueden citarse a Paissy Velitchovsky, Macario y Ambrosio, del monasterio de Optina, y, sobre todo, San Serafín, del monasterio de Sarov[38].

La oleada de ateísmo que, después de la Revolución de 1917, invadió todos los ámbitos, especialmente de las escuelas, eliminó la figura de los Staretz. Es posible que existan en la clandestini-

---

[37] Lev, *Une forme d'Ascèse russe. La Folie pour le Christ,* «Irenikon» (1938), 554-565.

[38] Belpaire, Th., *L'histoire populaire de Séraphim de Sarov,* «Irenikon» (1933), 140-149; Eudokimov, P., *Saint Séraphim of Sarov,* «The Ecumenical Review», XV (1963), 264-278; Id., *S. Séraphim de Sarov,* «Sobornost», 9 (1963), 499-511; Arseniev, N., *La direction spirituelle dans l'Église Russe,* «Contacts», 58 (1967), 108-129.

dad, porque sus raíces penetraron muy profundamente en el subsuelo de la Iglesia y del pueblo rusos. No faltan quienes vean en autores como Boris Pasternak o en Soljenitzin a verdaderos Staretz laicos[39].

[39] CITTERICH, V., *La giovane generazione russa alla ricerca dei nuovi Staretz*, «Studi francescani», 2-3 (1970), p. 195.

17. El monacato occidental en la Baja Edad Media

Bibliografía

COUSIN, P., *Précis d'histoire monastique,* París, 1959; FLÓREZ, E., *España Sagrada, theatro geográfico-histórico de la Iglesia en España,* Madrid, 1747-1961; FORT COGULL, E., *Sugerencias para un Monasticon Catalauniae,* Yermo, 4 (1969), 79-91; HELYOT, P., *Histoire des Ordres monastiques et militaires,* 8 vols., París, 1775; HENRION, *Histoire des Ordres religieux,* 8 vols., París, 1835; KNOWLES, D., *El monacato cristiano,* Madrid, 1969; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* 2 vols., Madrid, 1945; PIGNOT, J. H., *Histoire de l'Ordre de Cluny,* París, 1968; SCHMITZ, Ph., *Histoire de L'Ordre de Saint Benoît,* 2.ª ed., Maredsous, 1948-1956; VALOUS, G. D., *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle,* 2 vols., París, 1970; CHARVIN, G., *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny,* 6 vols., París 196-193; MADRID, I. de, *La Orden de San Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica,* StudMon, 3 (1961), 409-427; SIGÜENZA, J. de, *Historia de la Orden de San Jerónimo,* Madrid, 1907; ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito,* 6 vols., Santo Domingo de Silos, 1973-1988.

1. Decadencia de Cluny y del Císter

Toda la grandeza de Cluny reposaba sobre la grandeza y santidad de sus abades. Cluny tuvo suerte con sus abades durante

dos siglos y medio. Todos fueron santos, a excepción de uno[1]. Al morir San Pedro el Venerable (muerto en 1257), que fue el último de esta serie de grandes abades, le suceden algunos abades que, por espacio de un siglo (1157-1257) mantienen la Congregación cluniacense en un estado de relativa observancia, pero ninguno fue, sin embargo, capaz de devolverle el antiguo esplendor.

El primer indicio de la decadencia exterior fue la aparición de problemas económicos y administrativos, porque su organización económica estaba anclada, a pesar de los esfuerzos de San Pedro el Venerable por actualizarla, en un tiempo en el que no se conocía nada más que la agricultura, de modo que cuando dieron sus primeros pasos el comercio, la circulación de la moneda y la incipiente industria textil, Cluny no supo integrarse en el nuevo contexto económico.

De momento, la cuestión económica no tuvo una repercusión especial sobre la observancia monástica, porque los Capítulos Generales, cuya celebración había sido más bien irregular durante los siglos XI y XII, empiezan a celebrarse, desde los tiempos de Hugo V de Anjou, con una regularidad anual, aunque los abades de los distintos monasterios no tengan en ellos nada más que voto consultivo, en contraposición a los Capítulos del Císter, en los que el voto de todos los abades es deliberativo. En los Capítulos cluniacenses la última palabra la tenía siempre el abad del monasterio de Cluny.

A lo largo del siglo XIII, los monasterios cluniacenses se dividieron en diez provincias: Lión, Francia, Provenza, Auvernia, Poitou, Gascuña, España, Lombardía, Alemania e Inglaterra. Por el mismo tiempo se introdujo también la figura del vicario general, que en cada monasterio representaba al abad de Cluny, lo administraba en su nombre y hacía ejecutar las decisiones de los Capítulos Generales.

Esta nueva organización contribuyó a mantener la disciplina. Sin embargo, durante el siglo XIII, el monacato cluniacense decae cada vez más deprisa. Varios fueron los motivos. El primero y más importante, sin duda, fue la falta de sintonía con los nuevos tiempos, tanto desde una perspectiva espiritual como sociocultural. De hecho, no tomaron parte activa en favor, más bien todo lo

---

[1] HVR I, 520.

contrario, del movimiento comunal, porque la mayor parte de los monjes cluniacenses provenían del estamento de la nobleza, por la que ellos optaron en defensa del sistema feudal establecido. Tampoco se sumaron, en tanto que institución, por más que hubo monjes en particular que lo hicieron, a los nuevos movimientos culturales de los laicos que luchaban por abrirse un camino propio en medio de aquel contexto cultural dominado hasta entonces por clérigos y monjes, y que estaba a punto de desembocar definitivamente en la formación de la Escolástica. Tampoco se comprometieron en la lucha contra las nuevas herejías antieclesiales y antisociales.

Y, lo que es más importante, los monasterios cluniacenses, tan saturados, por lo menos en apariencia exterior, de bienes materiales, no atraen ahora a unos espíritus, cuyo prototipo es Francisco de Asís, y que se apasionan con el seguimiento del Jesús pobre y en predicación itinerante, tal como lo describe el Evangelio.

En la decadencia espiritual del monacato tuvo su buena parte de influencia la nueva normativa para la elección de los abades impuesta por el Concilio IV de Letrán (1215). Se habla de elección por *inspiración,* cuando todos los votantes actúan unánimemente; pero como esto no es lo habitual, se impuso la elección por *compromiso,* es decir, la elección queda en manos de un grupo reducido de compromisarios que pueden ser desde tres hasta doce y que han de actuar por unanimidad. Pero la libertad de los compromisarios fue, frecuentemente, entorpecida por agentes exteriores al monasterio y a la misma jerarquía eclesiástica, la cual anteriormente podía decidir en favor de la «parte más sana». De modo que, con frecuencia, se producían elecciones dobles: una proveniente de los monjes, y otra de los seglares que podían ser el rey o alguna familia noble que, por fundación, se creían con derecho a intervenir en la elección; y a esa frecuente doble elección, se le añadió posteriormente una tercera, proveniente de la Santa Sede, desde que Clemente IV en 1265 *se reservó* la elección de los abades de aquellos monasterios, cuyos titulares habían muerto en la Curia Romana. Estas reservas fueron ampliadas posteriormente por Bonifacio VIII y por los papas aviñoneses Clemente V y Juan XXII. Esta procedura se generalizó en los siglos XIII y XIV, dando lugar a conflictos que mantuvieron a muchos monasterios en una situación de interinidad que pesó muy negativamente sobre la espiritualidad y la disciplina monástica.

La decadencia de la vida monástica partió de la cabeza misma. Los abades, generalmente miembros de familias nobles, trasladan al monasterio el fasto de su propio entorno familiar. Para ellos ya no existe prácticamente la obligación de la vida común. Conducen una vida autónoma, independiente de la comunidad monástica. Se construyen mansiones abaciales independientes del monasterio, con cocina y servidores propios. Y, cuando lo creen conveniente, se jubilan exigiendo al monasterio una pensión que les permita un tenor de vida confortable, enteramente al margen de la comunidad monástica[2].

Lo único que se esperaba de abades así era, en el mejor de los casos, que garantizasen el bienestar económico de los monasterios, porque los monjes no eran tampoco mejores que sus abades. El juicio de Dom Cousin no puede ser más duro sobre los monjes de los siglos XIII y XIV: «Del mismo modo que los abades directores de almas son más bien raros en esta época, también los monjes que llegan al monasterio para servir a Dios son escasos. La mayor parte han entrado para llevar una vida tranquila, metódica, fácil y libre de preocupaciones económicas; un buen número son hijos segundos de familias nobles que han quedado sin empleo en el mundo y que han sido felizmente colocados en un beneficio regular»[3].

Esto significa que, a lo largo de los siglos XIII y XIV, los espíritus mejores ya no buscaban un lugar de santificación en los monasterios, sino que llamaban a otras puertas, generalmente a las de los conventos mendicantes.

Todo lo dicho de los monjes cluniacenses, se puede afirmar en buena medida de los Cistercienses. Inmediatamente después de la muerte de San Bernardo (muerto en 1153), los Cistercienses que habían surgido como una contestación frente al excesivo poderío y al bienestar de los Cluniacenses, puesta de manifiesto en el enfrentamiento entre el propio San Bernardo y San Pedro el Venerable, empiezan a entrar en la misma dinámica de poder y de privilegios. Aceptan la exención de la jurisdicción de los obispos

---

[2] VALOUS, G. D., *Le monachisme clunisien des origines a XV[e] siècle,* 2 vols., París, 1970.

[3] COUSÍN, P., *Précis d'histoire monastique,* p. 366; BREDERO, A. H., *Cluny et Citeaux au XII[e], siècle. Les origines de la controverse,* «Studi medievali», III, 12 (1971), 135-175.

concedida por Alejandro III (1159-1182), y confirmada definitivamente por Lucio III en 1184, contra la cual se había opuesto siempre San Bernardo.

En contra de lo prescrito en la Carta de Caridad aceptan más donaciones de tierras, de las que pueden trabajar por sí mismos, entrando en el mismo sistema de arrendamiento propio de los monasterios cluniacenses. La sencillez inicial de sus casas e iglesias dio paso a una grandiosidad, propia de épocas anteriores. No sólo los abades, sino también los mismos monjes dejan a un lado la austeridad primitiva para instalarse en el lujo y hasta en la molicie, como se demostró claramente en el modo cómo conducían la predicación de la Cruzada contra los albigenses que les encargó Inocencio III a principios del siglo XIII.

2. Las reformas pontificias de los siglos XIII y XIV

2.1. *Reformas de Inocencio III y de Gregorio IX*

El canon 12 del IV Concilio de Letrán (1215) impuso un Capítulo General trienal a los monasterios de cada provincia eclesiástica o reino, al estilo de los que se celebraban en el Císter. Las decisiones capitulares serían obligatorias para todos los monasterios. En el mismo Capítulo había que elegir dos visitadores para imponer las reformas necesarias en cada monasterio, con la obligación de acusar ante el obispo respectivo a los abades que no gobernaban rectamente, a fin de que fueran depuestos. En los años siguientes al IV Concilio de Letrán, se celebraron Capítulos por las diversas provincias o reinos.

Los sucesores de Inocencio III prosiguieron esta tarea de reforma monástica. Honorio III (1216-1227) insistió en la necesidad de reforzar la autoridad de los visitadores. Gregorio IX estableció los Capítulos anuales en vez de trienales; obligó a la guarda estricta de la vida común y de la clausura, e insistió en la necesidad de una mayor exigencia de pobreza evangélica, normas que alcanzaban también a los abades, a los que se les imponía muy particularmente la obligación de residir en el monasterio y de prescindir del excesivo lujo; dio sabias instrucciones sobre la formación de los novicios, especialmente sobre la necesidad de ins-

truirlos bien en el conocimiento de la Regla; y estableció la edad mínima de dieciocho años para la profesión monástica.

Gregorio IX impuso en 1231 la presencia de algunos cistercienses en los Capítulos de los Cluniacenses para que, como más habituados en la praxis capitular, les sirvieran de asesores. Contra esta norma, que consideraron humillante, protestaron los Cluniacenses; y, si bien Gregorio IX e Inocencio IV se mantuvieron firmes, el papa Alejandro IV en 1256 cambió los cistercienses por cartujos; y, finalmente, Nicolás IV en 1289 anuló esta disposición[4].

En realidad, todas estas reformas de la primera mitad del siglo XIII no dieron ningún resultado positivo porque, aunque la celebración de los Capítulos era muy conveniente, la manera práctica como se realizaban no dio los frutos que de ellos se esperaba. Desde el pontificado de Inocencio IV (1243-1254), se celebraban muy esporádicamente. De poco sirvió que Clemente V, en el Concilio de Vienne (1312), y después Juan XXII insistieran en la necesidad de celebrar los Capítulos Generales y provinciales.

Por otra parte, el papa Juan XXII elevó bastantes abadías al rango de diócesis pensando que el espíritu de los monjes se reavivaría y tendría también benéficos efectos sobre los fieles; pero sus efectos fueron más bien contrarios, de modo que contribuyó a acelerar aún más la decadencia monástica.

2.2. *Las Reformas de Benedicto XII*

En el siglo XIV, durante la residencia de los papas en Aviñón, la reforma monástica adquirió una importancia desusada en tiempos de Benedicto XII. No es de extrañar, porque, como monje cisterciense, conocía muy bien la situación no sólo de su propia Orden, sino también de los monjes en general.

Benedicto XII, Jacobo Fournier, había ingresado, siendo aún muy niño, en la abadía cisterciense de Boulbonne. De allí pasó a la de Fontfroide y después a la de París, donde se formó teológicamente. En 1311 fue elegido abad de Fontfroide; en 1317 obispo de Pamiers, y en 1326 fue trasladado a la diócesis de Mire-

---

[4] CHARVIN, G., *Statuts, Chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, 6 vol., París, 1965-1973.

poix. En 1327 fue nombrado cardenal; y en el cónclave de 1334 fue elegido papa. Era un hombre profundamente espiritual, sencillo, humilde, muy austero en su comportamiento personal, pero muy bondadoso para con los demás.

Benedicto XII empezó por poner un freno, con la bula *Pastor Bonus* (17-VI-1336), a los monjes giróvagos que constituían una verdadera plaga por entonces. Continuó después por la Orden Cisterciense mediante la bula *Fulgens sicut stella* (12-VII-1335), en la que exigía la elimianción de los abusos; mejor administración de los bienes materiales; preocupación por la capacitación teológica, para lo cual imponía que algunos monjes de todos los monasterios de la Orden frecuentasen los centros universitarios; una mayor exigencia en materia de pobreza. La bula, en 57 artículos, comprendía todos los aspectos de la vida monástica.

La Reforma de los Cluniacenses la implantó, después de consultar a los abades de los monasterios más importantes, con la bula *Summi magistri* (20-VI-1336), más conocida como la *Benedictina,* que en 39 artículos pasa revista a todos los aspectos de la vida monástica. Agrupó todos los monasterios benedictinos en 36 provincias; restableció la obligación del Capítulo provincial trienal, el cual debería examinar las relaciones de los Visitadores de los monasterios. La reforma abarcaba también la formación de los monjes; por lo menos uno de cada veinte debería estudiar teología o Derecho canónico en alguna universidad; y cada monasterio habría de tener profesores de gramática, de lógica y de filosofía.

Las Reformas de Benedicto XII alcanzaron también a los Canónigos Regulares y a las Ordenes Mendicantes. Las disposiciones de reforma fueron especialmente contestadas por los Dominicos a muchos de los cuales hizo encarcelar por su oposición frontal a las normas tendentes a la eliminación de la pobreza comunitaria en favor de una mayor exigencia de pobreza individual. También a los Franciscanos les dirigió duros reproches. En el primer consistorio los reprendió por su actitud de rebeldía en tiempos de Juan XXII, y por la relajación de sus observancias religiosas; y condenó de nuevo a los fraticelos por medio de la bula *Redemptor noster* (28-XI-1336).

Era un ambicioso programa de reforma de toda la vida religiosa. Deseos de llevarla a la práctica no le faltaron; pero, en realidad, también estos proyectos fracasaron por tres motivos fundamentales: Porque descendía a muchos detalles sin impor-

tancia que hacían odiosa toda la Reforma; porque el propio papa concedió fácilmente dispensas de las normas que él mismo estableció; y, sobre todo, porque sus sucesores en la Silla de San Pedro, no sólo no favorecieron la reforma, sino que contribuyeron notablemente, de un modo especial Clemente VI, a incrementar el desorden en los monasterios y en los conventos[5].

3. Nuevas Congregaciones monásticas reformadas

El fracaso de esas reformas fue la causa de la aparición o fortalecimiento de algunas nuevas congregaciones monásticas con un fuerte talante eremítico dentro de la gran familia benedictina, desde finales del siglo XII hasta la primera mitad del XIV.

En 1189 Joaquín de Fiore, antiguo cisterciense, dio origen a una reforma en el monasterio de Fiore (Calabria), desde donde se expandió por el sur de Italia, dando lugar a la *Congregación de Fiore* que contaba con más de cuarenta monasterios a finales del siglo XIII. Pero una rápida decadencia en el siglo XV, obligó a los monasterios supervivientes a incorporarse plenamente a la Orden Cisterciense[6].

La Orden de los *Monjes de San Pablo Primer Eremita* nació en 1250 de la fusión de dos grupos de eremitas llevada a cabo por el beato Esteban, canónigo de la catedral de Esztergom, siendo aprobada por Clemente V (1309) y confirmada por Juan XXII por la bula *Per sanctae contemplationis studium* (1319). Se expandió ampliamente por Hungría, Yugoslavia, Alemania y Polonia, donde tuvieron como sede principal el monasterio *Jsna Gora* de Czestochowa. En el siglo XV se fundaron algunos monasterios en Portugal con una cierta independencia del resto de la Orden.

Los *Silvestrinos* fueron fundados por Silvestre Guzzolini d'Osimo (1177-1267), en el monasterio de Monte Fano (Marcas), el cual se convirtió en cabeza de una congregación monásti-

---

[5] SCHMITZ, C., *Un pape reformateur et un défenseur de l'unité de l'Église,* Florencia-Quaracchi, 1959; MOLLAT, G., *Les papes d'Avignon,* París, 1965, pp. 72-88.

[6] FOBERTI, F., *Gioacchino de Fiore e il Gioacchinismo antico e moderno,* Padua, 1942.

ca aprobada por el papa Inocencio IV en 1247. Alcanzó un total de 56 monasterios[7].

Los *Celestinos,* reciben su nombre del papa Celestino V, aquel ermitaño, Pedro Morrone, convertido en papa, un poco contra su voluntad, que, después de una breve experiencia, renunció al pontificado (1294). Este ermitaño convertido en papa había fundado para sus discípulos el monasterio de Monte Mayella que fue aprobado por Urbano IV en 1264. En el momento de su mayor expansión, en el siglo XIV, la Congregación celestina comprendió 36 monasterios, con 150 prioratos[8].

Los *Olivetanos* fueron fundados por Bernardo Tolomei (muerto en 1348) en Monte Oliveto, un enclave rural entre Siena y Arezzo. Aunque asumen la Regla de San Benito desde el principio, no admiten la autonomía de los monasterios, sino que, al estilo cluniacense, todos quedan subordinados a la abadía-madre. Clemente VI la aprobó como congregación en 1344. En el siglo XIV, el momento de su mayor esplendor, contó con unos cien monasterios. Esta Congregación tuvo también su rama femenina[9].

En el marco de la espiritualidad de los Olivetanos, se situó Santa Francisca Romana (muerta en 1440), fundadora de las *Oblatas de María* (1425), llamadas también *Orden de Tor de'Specchi,* nombre del edificio en que se instaló la primera comunidad. La Orden fue aprobada por Eugenio IV.

La Congregación de *Montevergine* tuvo sus orígenes en el eremitorio fundado por Guillermo de Vercelli en 1120 sobre una montaña cerca de Avellino, donde se consolidó una profunda devoción a la Virgen María, lo cual fue motivo de la creación de nuevos monasterios. El papa Alejandro IV elevó el monasterio de Montevergine a la categoría de abadía *nullíus,* siendo confirmada unos años más tarde por Urbano IV (1264)[10].

---

[7] PAOLI, U., *Silvestro Guzzolini e la sua Congregazione,* «Inter fratres», 36 (1986), fasc. II.

[8] MOSCATI, A., *I monasteri di Pietro Celestino,* «Archivo Muratoriano», 68 (1956), 91-163; AA.VV., *Celestino V,* L'Aquila, 1968.

[9] LUGANO, P., *Inizi e primi sviluppi dell'Istituzione di Monte Olivetto,* «Benedictina», 1 (1947), 43-81; SCARPINI, M., *I monaci benedettini di Monte Oliveto,* San Salvatore Monferrato, 1952.

[10] MONGELLI, G., *Storia de Montevergine e della Congregazione verginiana,* 8 vols., Avellino, 1965-1978; ID., *I monasteri e le chiese della Congregazione verginiana,* RevBén, 87 (1977), 128-163.

De los *Guillermitas,* fundados por Guillermo de Maleval (muerto en 1157) en Maleval, cerca de Siena en 1155, se habló anteriormente al relatar su unión y pronta separación de los Agustinos. Esta Congregación, después de haber alcanzado una relativa expansión, sobre todo en Italia, fue suprimida en el siglo XVIII.

Aunque son de un tiempo algo posterior, cabe situar aquí, dentro de este movimiento reformador eremítico, aunque con un talante más apostólico, a los *Jesuatos* o Clérigos Apostólicos y Hermanos de San Jerónimo, fundados por el beato Juan Colombini (1304-1367), un hacendado hombre de Siena. Recibieron el apelativo de *Jesuatos* por la repetición frecuente del nombre de Jesús en sus visitas a los enfermos, a cuyo servicio se entregaron con especial amor. Su forma de vida plasmada en una verdadera Regla, estaba inspirada en la Regla de San Benito, con algunos retoques de tipo agustiniano. Eran clérigos, pero no recibían nada más que las Ordenes menores, hasta el punto de que Julio II, en 1509, hizo encarcelar a algunos que se hicieron ordenar de sacerdotes. No obstante, a petición de los mismos Jesuatos, el papa Paulo V, en 1611, les permitió la ordenación sacerdotal a quienes se preparasen para ella. En el siglo XV conocieron su mayor expansión, pero no pasaron nunca de 35 casas o conventos. A causa de graves tensiones surgidas en el interior de la Orden, fueron suprimidos por Clemente IX, con la bula *Romanus Pontifex* (6-12-1668). Catalina Colombini, prima del beato Juan Colombini, fundó en Siena en 1366 las *Jesuatas,* que no sobrepasaron nunca los nueve conventos. El decreto de supresión de los Jesuatos no les afectó a ellas, por lo que pudieron subsistir hasta 1954, fecha en que el convento de Lucca se fusionó con las ministras de los enfermos de San Camilo o Barbantinas[11].

Entre las Ordenes religiosas femeninas de esta época sobresale la *Orden del Salvador,* fundada por Santa Brígida de Suecia (1302-1373), bajo la Regla de San Agustín. Una Orden doble con comunidades compuestas por monjes y monjas; y con un ordenamiento jurídico algo anacrónico y excesivamente pormenori-

---

11 DUFNER, G., *Geschichte der Jesuaten,* Roma, 1975; GUARNIERI, R., *Gesuati,* DIP, 4, 1116-1130; TANGHERONI, M., *La spiritualità del Beato Colombini,* RivAscMist, 25 (1974), 392-404.

zado. El monasterio de Wadstena en Suecia fue considerado como la casa madre de la Orden.

Aunque es algo posterior, hay que mencionar también a la Orden de las *Anunciatas*, fundadas en Pavía en 1408, a la que perteneció Santa Catalina de Génova (muerta en 1510).

4. La Orden española de San Jerónimo

La Orden de San Jerónimo no es, como pretenden algunos historiadores, continuación del eremitismo iniciado por San Jerónimo en Belén[12], sino la cristalización de un movimiento eremítico que tuvo sus comienzos en Italia, España y Portugal, a mediados del siglo XIV: Eremitas de San Jerónimo, de Beltrán de Ferrara (1370-1442)[13], Eremitas de San Jerónimo, de Fiésole o del beato Carlos Guidi de Montegranelli (1350-1417)[14], Eremitas de San Jerónimo, de Pedro Gambacorta de Pisa (1355-1435)[15]. Pero fueron los Jerónimos españoles quienes estaban llamados a desempeñar un gran papel en la Iglesia, especialmente durante los siglos XVI y XVII.

A lo largo del siglo XIV proliferaban por diversas regiones de España grupos de eremitas que se referían al espíritu de San Jerónimo, pero el que estaba llamado a ser el núcleo originario de la Orden de San Jerónimo en España fue el eremitorio del Castañar (Toledo), fundado por fray Vasco, oriundo de Portugal, al frente de unos anacoretas que, al parecer, habían sido discípulos del ermitaño sienés, Tomás Succio.

A este eremitorio llegan durante el reinado de don Pedro el Cruel, el canónigo toledano Fernando Yáñez de Figueroa, el camarero mayor del rey, don Pedro Fernández de Pecha, y el hermano de este último, don Alonso Fernández de Pecha, obispo dimisionario de Jaén. Se trasladaron después al eremitorio de Villaescusa (Madrid), y, finalmente, en el año 1370, a Lupiana (Guadalajara), donde el arzobispo de Toledo les hizo donación

---

[12] HVR I, 259-265.

[13] FERRARA, P., *Beltramo da Ferrara*, BSS, 2 (1962), p. 1088.

[14] RASPINI, G., *Carlo de Montegranelli*, BSS, 3 (1963), 797-799.

[15] FERRARA, P., *Il Beato Pietro Gambacorta da Pisa e la sua Congregazione (1380-1933)*, Ciudad del Vaticano, 1964.

de la Iglesia de San Bartolomé, que es considerada como casa madre de la Orden.

Al aumentar muy pronto el número de discípulos, Pedro Fernández de Pecha se presentó, en 1373, ante el papa Gregorio XI en Aviñón, del que consiguió la aprobación de la nueva Orden, siendo nombrado al mismo tiempo prior general. La bula *Salvatoris humani generis* les imponía la Regla de San Agustín, a la que podrían añadir unas Constituciones. Para la composición de estas Constituciones se inspiraron en las del monasterio del Santo Sepulcro de Florencia. El hábito sería blanco[16].

Simultáneamente, otros grupos de eremitas españoles de inspiración jeronimiana acudieron a Gregorio XI (1374) y a Bonifacio IX (1389) con las mismas peticiones, y recibieron la misma respuesta que se le había dado a Pedro Fernández de Pecha, reconociendo a éste, en cierto modo, como prior general, porque, en realidad, sus verdaderos superiores jurídicos eran los respectivos obispos, hasta que, finalmente, Benedicto XIII los unificó en 1414 en una verdadera Orden monástica. Al año siguiente celebraron el primer Capítiulo General, en el que fue elegido primer prior general, propiamente dicho, Diego de Alarcón.

El Gobierno general, asistido por un consejo, garantizaba la comunión entre todos los monasterios que, en cuanto tales, eran autónomos. El historiador de la Orden, fray J. de Sigüenza, describe con precisión la identidad de la nueva Orden jeronimiana: Ha tomado la decisión, desde el principio, de ser pequeña, humilde, escondida y recogida, de conducir a sus hijos por un sendero estrecho, tratando entre sus muros de la salvación de su alma, ocupándose continuamente en la alabanza divina en compensación por las ofensas que, por otra parte, se hacen; orando, cantando y llorando, sirven a la Iglesia y aplacan la ira de Dios contra los pecados del mundo[17].

La Orden de San Jerónimo consiguió muy pronto las simpatías de los reyes de España que la consideraron como su propia Orden. Esa simpatía se tradujo en la multiplicación de monasterios por toda la geografía española, algunos verdaderamente sun-

---

[16] MADRID, I. de, *La Orden de San Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica,* StudMon, 3 (1961), 409-427.

[17] SIGÜENZA, J. de, *Historia de la Orden de San Jerónimo,* I, Madrid, 1907, p. 355; ALLERIT, O. D', *En torno a la espiritualidad Jerónima,* Yermo, 10 (1972), 197-206.

tuosos, como Guadalupe (Cáceres), con su famoso Santuario de la Virgen; Yuste (Cáceres), donde pasó los últimos años de su vida el propio emperador Carlos V; el Parral (Segovia); y, especialmente, el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid) considerado como la *octava maravilla* del mundo. Fue construido por Juan de Herrera (muerto en 1597), por encargo de Felipe II en honor de San Lorenzo, para conmemorar la batalla de San Quintín[18].

La Orden se expandió muy pronto por Portugal, donde el rey don Manuel el Grande los protegió y edificó para ellos (1499) el espléndido monasterio de Belem (Lisboa), el más importante, sin duda, de los nueve fundados en tierras lusitanas.

La Orden Jerónima pasó, a pesar de la protección de los reyes, por momentos muy difíciles. En 1423, el prior del monasterio de Guadalupe, fray Lope de Olmedo (1370-1433), de tendencia rigorista, quiso modificar la situación jurídica de la Orden, porque le parecía un contrasentido que se llamase Orden de San Jerónimo y que, sin embargo, tuviese como norma principal la Regla de San Agustín. Compuso con los escritos de San Jerónimo una Regla que presentó a la aprobación de la Santa Sede. Ante Martín V se presentaron, en 1423, el propio fray Lope de Olmedo y un grupo de Jerónimos contrarios a sus pretensiones. El papa, después de oír a los dos bandos, aprobó la fundación de la Congregación de la Observancia de San Jerónimo y dejaba en absoluta libertad a los Jerónimos que quisieran incorporarse a la Reforma.

La nueva Orden tuvo su centro en el monasterio de San Jerónimo de Cazalla (Sevilla). En España no alcanzó nunca más de siete monasterios que acabaron por retornar a la Orden en 1567; en cambio, se extendió bastante por Italia, hasta su extinción en 1846[19].

El papa Nicolás V convocó a su presencia, en 1452, el Capítulo General de la Orden con la intención de unificar en una sola Orden a todos los grupos de inspiración jeronimiana existentes en

---

[18] MADRID, I. DE, *Los monasterios de la Orden de San Jerónimo en España*, Yermo, 5 (1967), 107-175.

[19] ALCINA, L., *Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica*, Yermo, 2 (1964), 29-57.

la Iglesia; pero ante las razones de los capitulares, el papa desistió de sus intenciones.

A causa de las riquezas acumuladas, los nobles intentaron la conversión de los Jerónimos en Orden Militar (1486), e incluso Felipe el Hermoso pensó suprimirla en 1505; pero los Jerónimos sobrevivieron hasta los decretos de desamortización y exclaustración de don Juan Alvarez Mendizábal (1836). Posteriormente, hubo varios intentos de restauración de la Orden, pero no se hicieron realidad hasta 1925, cuando un grupo de jóvenes capitaneados por fray Manuel Sanz, con la aprobación del papa Pío XI, restauraron el monasterio de Santa María del Parral (Segovia). Después de la guerra civil de 1936, se restauraron otros monasterios. En la actualidad, la Orden restaurada cuenta con cuatro monasterios y 32 miembros[20]. La Orden de San Jerónimo fue muy benemérita de las artes, especialmente de las letras[21].

El propio don Pedro Fernández de Pecha, considerado como el fundador de la Orden de San Jerónimo, fundó la rama femenina de la Orden en el monasterio de San Pablo en las proximidades de Toledo, aunque no fueron incorporadas a la Orden masculina hasta el Capítulo General de 1510. Las Jerónimas tienen también la Regla de San Agustín como su código fundamental. Son monasterios autónomos. Nunca han sido muy numerosas. En sus momentos de mayor esplendor, los siglos XVI y XVII, no tuvieron más de treinta monasterios.

En 1585 las Jerónimas pasaron a México, donde fundaron: San Jerónimo, en la capital misma, en el que, siguiendo la tradición literaria de la Orden, brilló la célebre poetisa, sor Juana Inés de la Cruz, conocida como la *décima Musa;* San Jerónimo, en Puebla de los Angeles; y en 1598 se fundó, también en la capital, el monasterio de San Lorenzo, transformado en 1931 en el Instituto de Jerónimas de la Adoración[22].

En la actualidad, la rama femenina que, en contraposición a la masculina, nunca se extinguió, aunque sufrió también los avatares del tiempo, consta de 15 monasterios y 325 monjas. En 1957 se

---

20 LUGO, A. de, *El renacer de los Jerónimos,* «Cistercium», 23 (1971), 147-156.

21 ARTEAGA, C. de, *La Orden de San Jerónimo, mecenas de todas las artes,* Sevilla, 1947; AUBERSON, L. M., *El arte en la Orden de San Jerónimo,* «Ara», 10 (1974), 64-67.

22 MURIEL, J., *Conventos de monjas en la Nueva España,* México, 1946.

constituyeron en Federación con la sede central en el monasterio de Santa Paula de Sevilla[23].

5. Las causas de una profunda decadencia

Además de las causas señaladas al hablar de la decadencia de los Cluniacenses y Cistercienses, hay que enumerar las siguientes:

— *La residencia del Papado en Aviñón.*—El siglo XIV empieza con un acontecimiento verdaderamente revolucionario en la historia de la Iglesia: el papa Clemente V (1305-1314) trasladó la residencia de los papas de Roma a Aviñón. Este hecho traerá graves consecuencias para la Iglesia en general y, de un modo peculiar, para las Ordenes Monásticas, porque las iniciativas de tipo fiscal y las normas impartidas por la Curia aviñonesa en materia de colación de beneficios eclesiásticos repercutieron muy negativamente sobre los monasterios y las grandes abadías.

—*La encomienda.*—De todas las instituciones favorecidas por los papas de Aviñón, la más negativa, sin duda, fue la *Encomienda,* que consistía en la provisión de un beneficio regular, generalmente una abadía o un monasterio, en favor de un laico o de un clérigo con la dispensa de toda las obligaciones monásticas.

Esta institución provenía de muy antiguo, de la misma época carolingia. Al principio la *encomienda* era siempre temporal, mientras el cargo no era provisto regularmente. En el caso de sede vacante en una abadía, ésta era encomendada al cuidado y a la vigilancia de otro abad, como ocurría en sede vacante de una iglesia o de una diócesis.

Por tanto, en sus orígenes, la *encomienda* se instituía siempre en beneficio de la institución encomendada. Pero, con el correr del tiempo, se invirtieron los términos, la *encomienda* empezó a hacerse en favor del *comendatario.* Y, desde el siglo XIII, pasó de temporal a vitalicia.

Desde la época de Aviñón, la encomienda se generalizó respecto a todos los monasterios y abadías, sirviendo, fundamentalmente, para enriquecer con las rentas y el trabajo de los monjes a cardenales, obispos y altos dignatarios de la Iglesia que, en su ma-

---

[23] ARTEAGA, C. de, *Jerónimas,* DHEE, 2, 1227-1229; ID., *Santa Paula y las fundadoras de su monasterio sevillano,* Sevilla, 1975.

yor parte, se desentendían del bienestar material y espiritual de sus encomendados para preocuparse únicamente de su propio provecho económico, sobre todo en aquellos casos en los que la *mesa abacial* no estaba plenamente diferenciada de la *mesa de los monjes*. Cuando esto acaecía, no era infrecuente el caso de monasterios en los que los monjes se veían sumergidos en una verdadera penuria económica por la tacañería de los abades comendatarios. No obstante, hay que admitir también que no faltaron casos en los que los mismos abades comendatarios introdujeron la reforma en sus abadías, en cuyo favor empleaban todas sus rentas. Este será el caso, por ejemplo, de Santa Justina de Padua, de donde brotará una verdadera reforma para muchos monasterios italianos. Pero, en general, la reforma monástica solamente será posible prescindiendo por completo de los abades comendatarios.

Jamás en toda su historia, como dice U. Berlière, el mundo monástico había estado, en su conjunto, tan profundamente tocado por la concepción materialista de la vida y por la ausencia de sus ideales como en los siglos XIII y XIV. Y jamás el mundo secular había ejercido una acción tan deletérea sobre la Iglesia y sobre el monacato desde el momento en que había la posibilidad de sacar algún provecho pecuniario a costa de sus riquezas acumuladas durante siglos[24].

La Reforma tridentina modificará la encomienda, pero de algún modo perdurará en muchas partes, con pleno consentimiento de la Curia romana, hasta bien entrado el siglo XX[25].

— *La Peste Negra.*—A mediados del siglo XIV tuvo lugar una epidemia general, llamada *Peste negra* (1348-1350) que apenas en dos años acabó con más de cuarenta millones de personas en Europa. No pudo menos de repercutir muy negativamente en todas las comunidades religiosas que se vieron diezmadas y algunas hubo en las que fallecieron todos sus componentes. Muchos monasterios y conventos quedaron vacíos. Fue necesario proceder a un nuevo y apresurado reclutamiento de vocaciones. Los monasterios con grandes latifundios tenían que encontrar a toda costa nuevos brazos para las faenas agrícolas. No faltaron casos en los que los propios reyes hacían entrar en los monasterios o en los

---

[24] BERLIERE, U., *Les élections abatiales au moyen âge*, Bruselas, 1927, p. 63.

[25] ASTUTI, A., *Origini e svolgimento storico della commenda*, Turín, 1933; MOLLAT, G., *Bénéfices ecclésiastiques en Occident*, DTC, 2, 406-449.

conventos a soldados viejos o mancos como recompensa económica por sus servicios militares. Ya se puede imaginar fácilmente que la vida espiritual y disciplina religiosa no podrían ser muy elevadas con semejantes vocaciones[26]. La relajación introducida en los monasterios y conventos a consecuencia de la *Peste negra* es conocida como *La claustra* en los viejos cronicones castellanos.

— *Relajación de las costumbres.*—Ya se ha hecho referencia anteriormente a las escasas motivaciones que los monjes podían tener de parte de sus abades para una mejor observancia monástica. Muchos abades, al estilo de los obispos que habían hecho de la residencia en el lugar de sus beneficios algo excepcional, residían en la curia pontificia o en las Cortes reales, dilapidando los bienes de los monasterios. Muchos monjes, mal atendidos espiritual y materialmente, abandonaban la vida común; se fugaban de sus monasterios; en muchas ocasiones la misma Santa Sede les concedía la dispensa de la vida común o de la residencia en el monasterio; hasta de la misma pobreza eran dispensados por la Curia pontificia. De las obligaciones del voto de castidad se dispensaban los monjes a sí mismos con suma facilidad. La literatura de todos los países europeos está llena de infidelidades de monjes en materia de castidad, aunque abundan también las exageraciones[27].

La relajación de costumbres no alcanzó solamente a los monasterios masculinos; también los monasterios de monjas estaban en la misma situación y aun peor; los escándalos eran mayores. Las fiestas mundanas no eran infrecuentes dentro de la clausura; las monjas se acicalaban como las damas de la Corte, y algunos monasterios andaban entre sí en competencias de belleza[28].

No conviene, sin embargo, exagerar, puesto que de la vida de los conventos de este tiempo, los autores satíricos, e incluso los visitadores, ponen de relieve lo más negativo, porque lo que suele ser la vida habitual en un monasterio o en un convento no se menciona nunca en las actas de las visitas canónicas. Como dice

---

26 DENIFLE, E., *La désolation des églises, monastères et hopitaux en France pendant la guerre de cent ans,* II, París, 1897, p. 60.

27 ALVAREZ, J., *La vida religiosa ante los retos de la Historia,* Madrid, 1979, p. 136.

28 *Cancionero de Baena,* Madrid, 1851, nn. 92; 232; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia,* BAC, II, Madrid, 1960, p. 527.

Dom Schmitz, con «los procesos verbales de las visitas y de los Capítulos generales de la Orden de Cluny..., se podría escribir una historia escandalosa de la Orden utilizando extractos. Esa historia que no contendría nada que no fuese verdadero, sería, sin embargo, completamente falsa. Presentaría como hechos generales los casos aislados, y como numerosos los hechos raros»[29].

— *El Cisma de Occidente.*—También el Cisma de Occidente que durante cuarenta años(1378-1417) dividió a la Iglesia, repercutió negativamente en la vida religiosa. Cada orden religiosa, y con frecuencia cada Comunidad local, se dividió primero en dos bandos, y después en tres, según las respetivas obediencias pontificias. A veces, el abad estaba por un bando y la Comunidad por otro. Los diferentes papas no se ruborizaban de conceder licencias verdaderamente absurdas, como dispensar de la obediencia a los propios Superiores o de la pobreza personal y comunitaria, a fin de conseguir algunos propagandistas más para su causa.

No hay que extrañarse que en este contexto de decadencia y relajación fuesen frecuentes los ataques a la vida religiosa. Abundan en la literatura; y también por parte de los teólogos, e incluso de las mismas universidades en cuanto tales, con sus célebres *Avisamenta.* Destacaron por su virulencia el inglés Juan Wyclif (muerto en 1384) y el bohemo Juan Hus (muerto en 1415). La doctrina de ambos fue condenada por el Concilio de Constanza[29 bis].

6. Congregaciones de Observancia en las Ordenes Monásticas

La situación de la vida monástica, a lo largo de los siglos XIII y XIV, no podía ser más calamitosa. De su propio interior, puesto que del exterior, ni siquiera de la Santa Sede, no podía esperar ayuda alguna, brotarán las fuerzas que impulsarán la vida monástica hacia un nuevo florecimiento.

El clamor por la reforma de la Iglesia que se generalizó desde

---

[29] SSHMITZ, Ph., *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît,* III, Maredsous, 1948, pp. 9-10.

[29 bis] HVRI, 74-76.

principios del siglo XIV, caló muy profundamente en las Ordenes monásticas, de modo que, a pesar del panorama tan triste descrito anteriormente, en todas ellas se advierte la presencia de pequeños núcleos que se irán extendiendo hasta convertirse en un auténtico movimiento de renovación interior. Unos cuantos monjes fervorosos reformaban un antiguo monasterio o fundaban uno nuevo, del cual salían después monjes para otros monasterios a los que iban ganando para la Reforma. Cuando eran varios los monasterios reformados se constituían, con el permiso de la autoridad correspondiente, en una *Congregación de Observancia*, que tomaba el nombre del monasterio del que había partido la reforma.

6.1. *Congregación de Santa Justina de Padua*

Antonio Carrer, sobrino de Gregorio XII, había expulsado de la abadía de Santa Justina de Padua a los Benedictinos en plena decadencia, para entregársela a los Olivetanos; pero ante las protestas y la promesa formal de implantar la Reforma les fue devuelta por Gregorio XII, el cual les nombró como abad a un Canónigo Regular, el veneciano Luis Barbo (1408), el cual aceptó el cargo y profesó la Regla de San Benito (1409)[30].

El nuevo abad emprendió, de inmediato, una amplia y profunda obra de reforma, teniendo como fundamento el retorno a la pobreza, a la estabilidad y a la vida común estricta, no sólo de su monasterio, sino también de otros que le pedían su ayuda. En 1419, el papa Martín V aprobó la nueva *Congregación de Santa Justina de Padua,* con una centralización muy parecida a la de Cluny, aunque muy pronto Luis Barbo renunció a su poder personal centralizador en beneficio del Capítulo General anual compuesto por los Superiores y delegados de cada monasterio, que se reunió por primera vez en 1424. El capítulo elige un definitorio de nueve miembros, seis abades y tres monjes, los cuales tienen poder legislativo, en cuanto que dan decretos e interpretan la observancia; poder ejecutivo, porque pueden disponer de los monasterios y de sus bienes; y poder electivo, en cuanto que eligen a los abades, a los priores y a los oficiales de cada monasterio.

[30] TASSI, I., *Ludovico Barbo (1381-1443),* Roma, 1952.

Esta Reforma, aunque con ciertas dificultades al principio, acabó por imponerse a todos los monasterios benedictinos más importantes de Italia y de Sicilia: San Pablo extra Muros (1426); San Vidal de Rávena (1472); Cava (1497); Subiaco (1516). Desde la incorporación de Montecasino (1505), la Congregación asumió el nombre de este monasterio[31].

6.2. *Congregaciones de Observancia en Alemania y Austria*

En Alemania, la Reforma monástica bendictina partió de varios monasterios, que se convirtieron en cabeza de varias Congregaciones de Observancia. El monasterio de *Kastel,* hacia el año 1380, bajo el mandato del abad Otón Nortweiner, reunió en torno a sí a otros veinte monasterios, dando lugar a la *Congregación de Kastel.*

La *Congregación de Bursfeld* (Hannover) tuvo su origen en el Concilio de Basilea (1431), al que asistieron varios monjes benedictinos reformados del norte de Alemania. El verdadero iniciador fue Juan Dederoth (muerto en 1439), monje de Northeim. Se inspiró en la Reforma de Santa Justina de Padua, pero manteniendo la autonomía de cada monasterio; y considerando los decretos de los Capítulos Generales obligatorios solamente después de la aprobación de tres Capítulos generales consecutivos. Por mantenerse en una fidelidad estricta a la tradición más pura de la Regla de San Benito, la Reforma de Bursfeld logró captar para sí la mayor parte de los monasterios del norte de Alemania y, después de Bélgica, Holanda y Dinamarca. El cardenal Nicolás de Cusa fue uno de sus propagandistas más entusiastas.

La *Congregación de Melk* (Austria) surgió por mandato de un Concilio. Los padres conciliares del Concilio de Constanza impusieron a los Benedictinos que habían tomado parte en él la Reforma de sus monasterios. Los 133 abades que componían la provincia de Maguncia-Bamberga se reunieron en Capítulo (1417), comprometiéndose a cumplir las disposiciones reformistas de la *Benedictina* de Benedicto XII. Nicolás Seyringer, abad de Melk,

---

[31] TRIFONE, B., *Ludovico Barbo e i primordi della Congregazione benedettina di Santa Giustina,* «Tiv. stor. benedettina», 5 (1910), 269-280; 364-396, 6 (1911), 368-392.

extendió la reforma a Hungría, Bohemia, Polonia y Baviera, creando la Congregación que lleva el nombre de su monasterio, afiliándose a la Observancia de Subiaco.

6.3. *Congregaciones de Observancia en Francia*

La *Pragmática Sanción de Bourges* (1438) tuvo efectos desastrosos, porque dejó en manos del rey el nombramiento de los abades hasta el Concordato de 1516. La vida monástica y, concretamente, los monasterios cluniacenses no podían estar en peor situación. Fue el abad Juan III de Borbón (1456-1485) el que inició la Reforma de Cluny, pero será su sucesor, Jacobo II de Amboise (1485-1510), quien la llevará a cumplimiento, empezando por la expulsión de muchos que de monjes no tenían nada más que el nombre, restableciendo la vida común y promulgando un decreto general de reforma en 1494. Uno de sus mejores colaboradores en la expansión de la reforma cluniacense fue Juan Raulin (1497), que había sido un gran predicador, antes de su ingreso.

En torno al monasterio de Chezal-Benoit (Bourges) organizó el abad Pedro Dumas (1479-1492) una pequeña Congregación de Observancia inspirada en los estatutos de Santa Justina de Padua.

También la Congregación de Fontevrault llevó a cabo su reforma por medio de la abadesa María de Bretaña (1457-1477) y su sucesora en el cargo, Ana de Orleans (1478-1491).

Una reforma más generalizada fue emprendida, de oficio, por el cardenal Jorge d'Amboise, legado apostólico en Francia (1501-1510), obligando a los obispos a restablecer la disciplina en los monasterios relajados.

6.3. *Congregaciones de Observancia en España*

Las normas de reforma decretadas en el siglo XIII por Inocencio III y por Benedicto XII en el siglo XIV, no tuvieron ningún eco en los distintos reinos de España; quizá algo en la Congregación tarraconense que, desde mediados del siglo XIV poseía ya unas

Constituciones propias y celebraba regularmente los capítulos establecidos por Benedicto XII. La vida monástica en el reino de Castilla fue objeto de reflexión en los Concilios o Sínodos de Valladolid (1322) y de Burgos (1411)[32]. En ellos se renovaban las disposiciones de la Curia romana relativas a la celebración de los Capítulos, a la vida común, a la pobreza personal, a la obligación de llevar un hábito uniforme, y a la prohibición de la girovagancia.

a) *La Congregación benedictina de Valladolid.*—El monacato benedictino no estaba en una situación buena, a causa, sobre todo, de la encomienda. Abundaban también los monjes giróvagos, que escandalizaban a los fieles con su conducta. Con el nombre de *La Claustra* designan las viejas crónicas españolas la relajación de los monasterios y conventos en el siglo XIV. La reforma benedictina en España tuvo su primer impulsor en el rey de Castilla, don Juan I, el cual fundó en su propio alcázar de Valladolid el monasterio de San Benito (1390) con 18 monjes que mandó venir de diversos monasterios castellano-leoneses, especialmente de Sahagún (León), que, por entonces, atravesaba por un momento de especial fervor y observancia. Fue el punto de partida de la Congregación benedictina de Valladolid. Esta, sin embargo, no pudo plasmarse propiamente hasta 1436, cuando los monasterios españoles rompieron su unión con las abadías francesas de las que dependían. El momento de su mayor pujanza llegará con los Reyes Católicos.

En 1489, los priores de Valladolid fueron declarados cabeza de la Congregación por decreto del papa Inocencio VIII[33]. La Reforma se gobernaba, no por las leyes escritas, sino más bien por costumbres inspiradas en la legislación de la Congregación de Santa Justina de Padua. Llegó a contar con 45 monasterios, entre los que sobresalían Santa María de Frómista, San Juan de Burgos, San Salvador de Oña, San Miguel de Zamora, San Millán de la

---

[32] TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones de la Iglesia española,* III, 489-491 LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Sínodos burgaleses del siglo XV,* «Burgense», 7 (1966), 273-276.

[33] ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito. II: Los Priores; II: Los Abades trienales (1499-1568),* Santo Domingo de Silos, 1973 y 1976.

Cogolla y Santa María de Montserrat, cuyo abad García Jiménez de Cisneros puso por escrito las costumbres de la Congregación de Valladolid para su propio monasterio[34].

b) *Los Benardos españoles.*—La situación del Císter en los monasterios españoles era mucho mejor que la de los monasterios cluniacenses, porque los Capítulos Generales que la Orden celebraba con bastante escrupulosidad no pudieron menos de repercutir en la observancia religiosa. Hay monasterios masculinos como los de Poblet (Tarragona) y Piedra (Zaragoza); y los femeninos como el de las Huelgas (Burgos) y el de San Clemente de Toledo, que brillan por su observancia estricta. No obstante, en la segunda mitad del siglo XV también el Císter empieza a contaminarse de la decadencia de la Iglesia en general, y de la vida monástica en particular, a causa, sobre todo, por lo que a esta última se refiere, de la encomienda.

La Reforma iniciada en el benedictinismo con la Congregación de Valladolid fue también un revulsivo para el Císter. El movimiento de reforma en el Císter partió del monasterio del Piedra, uno de los monasterios cistercienses españoles con mayor vitalidad a principios del siglo XV. Uno de sus monjes, que había sido jerónimo, Martín de Vargas, fue el promotor de un retorno a la observancia primitiva del Císter. El papa Martín V le dio el visto bueno con la bula *Pia supplicum vota* (24-10-1425), permitiendo el libre tránsito de los Cistercienses a la nueva Congregación de Observancia, sin que los obispos ni los propios Superiores de la Orden lo pudieran impedir. El papa le daba también la posibilidad de crear sus propios estatutos congregacionales.

Martín de Vargas inició la empresa reformadora del Císter fundando un monassterio que bautizó con el significativo nombre de *Montesión,* en las cercanías de Toledo, que se convirtió en el centro catalizador de una serie de pequeños eremitorios. Después pasó a Palazuelos (Valladolid). La Reforma de Martín de Vargas no encontró el camino fácil, a pesar de la protección de los reyes castellanos, porque la centralización existente en el Císter le puso

---

[34] COLAMBAS, G., *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid,* Montserrat, 1954; ID., *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos, García Jiménez de Cisneros,* Montserrat, 1955; SERNA, C., *El voto de clausura en la Congregación de Valladolid,* «Studia Silensia», 1 (1975), 149-182.

en frente todo el poder de los Capítulos generales. La ofensiva se inició en el Capítulo de 1433 a causa del monasterio de Valbuena, que se había sumado a la Reforma. Pero, a pesar de la oposición, Martín de Vargas logró dar remate a su obra reformadora, consiguiendo del papa Eugenio IV la aprobación para su estructura jurídica con la bula *Ad decorem* (25-11-1434).

La obra de Martín de Vargas recibió un golpe, tanto más duro cuanto menos esperado, del papa Nicolás V que la suprimió en 1450, pero fue muy pronto restaurada por el papa español Calixto III (1455-1458), consiguiendo desde entonces un rápido afianzamiento. Quedaba así constituida la *Congregación de Castilla,* o más exactamente *Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla,* aunque también recibió el nombre de *Congregación de Montesión* y el de *Regular Observancia de España.* Estos cistercienses españoles eran conocidos por el pueblo como los *Bernardos.* Sus monasterios más importantes fueron los de Herrera, Huerta, Montesión, Moreruela, Osera, Ovilla, Palazuelos, Sobrado; Valbuena, Valdediós, Valdeiglesias y Valparaíso[35].

También los monasterios cistercienses de Aragón, a partir del siglo XVI, iniciaron un movimiento de restauración, pero fue, sobre todo, Felipe II quien promocionó una reforma semejante a la llevada a cabo en Castilla, para evitar las interferencias de extranjeros en los asuntos de la Iglesia en España. Para ello solicitó del papa, en 1562, la exención de los Cistercienses de la Corona de Aragón de la autoridad de Citeaux. No lo consiguió; pero la Congregación de Aragón se formará en tiempos de su hijo Felipe III, a pesar de la oposición de los monasterios catalanes, especialmente del de Poblet. La nueva Congregación aragonesa fue aprobada por el papa Paulo V (1616)[36].

---

[35] MARTÍN, N., *Los bernardos españoles,* Palencia, 1953; ALTISENT, A., *Cistercienses,* DHEE, 1, 414.

[36] PIQUER Y JOVER, J. J., *Catalunya Cistercenca,* Barcelona, 1967.

18.
Congregaciones de observancia en las Ordenes Mendicantes

Bibliografía

DELARUELLE, E., *L'Église du Grand Schisme et de la cris conciliaire,* t. XV de *Histoire de l'Église,* dirigida por FLICHE-MARTÍN, París, 196, pp. 317-477; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia Católica,* BAC, III, Madrid, 1960; GLORIEUX, P., *Prélats français contre Religieux mendiants,* «Rev. d'Hist. de l'Église de France», 11 (1925), 309-331, 471-495; BERTHE, M., *Famines et épidémies dans les navarraises à la fin du Moyen Âge,* I, París, 1984; BIRABEN, J. N., *Les hommes et la peste en France et dans les pays méditerranées,* 2 vols., París-La Haye, 1975-1976; GEREMEK, *Truands et misérables dans l'Europe moderne 1350-1600),* París, 1980; DENIFLE, E., *La désolation des églises, monastères et hopitaux en France pendant la guerre de cent-ans,* 2 vols., Maçon, París, 1897-1899; MORTIER, A., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Prêcheurs,* París, 1907; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma de la provincia de España, 1450-1550,* Roma, 1939; ID., *Los comienzos de la reforma dominicana de Castilla,* «Archivum Fratrum Praedicatorum», 28 (1958), 221-262; LEJARZA, F. de, URIBE, A., *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas de los siglos XIV y XV,* Madrid, 1957; ZIMMERMAN, B. M., *Les réformes dans l'Ordre du Carmel,* «Études Carmelitaines», 2 (1934), 155-195; FALOCI PULIGNANI, M., *Il B. Paoluccio Trinci e i Minori Osservanti,* Foligno, 1926; GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos,* Valladolid, 1969; ID., *Reformas y Observancias: Crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento,* «Rev. de Espirit.», 159-160 (1981), 191-213; ID., *Conventualismo y Observancia,* en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* III, 1.º, pp. 211-350; ID., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos,* Madrid, 1971;

GUTIÉRREZ, D., *Los Agustinos en la Edad Media, 1357-1517,* Roma, 1977; ALVAREZ, L., *La crisis de la vida religiosa a finales de la Edad Media,* «Rev.Agust. de Espirit.», XV (1974), 37-82; ID., *La Observancia agustiniana de Castilla en el siglo XV: Corrientes espirituales, organización y régimen de vida,* l.c., XIII (1973), 63-105; ESTRADA ROBLES, B., *Los Agustinianos Ermitaños en España hasta el siglo XIX,* Madrid, 1988.

1. Crítica a las Ordenes Mendicantes

Durante el siglo XIII, las Ordenes Mendicantes habían conocido un éxito sin precedentes en la historia de la vida religiosa, especialmente los Franciscanos y los Dominicos. Sus comunidades se multiplicaron por toda Europa. Pero el éxito fue acompañado también de algunas críticas. A mediados del siglo XIII tuvieron lugar las disputas con los maestros seculares capitaneados por Guillermo de Sain-Amour. Los Mendicantes fueron acusados de concurrencia desleal en las cátedras universitarias. A continuación, vinieron las críticas de muchos obispos que veían en la labor pastoral de los Mendicantes una intromisión en el campo pastoral de los párrocos, con la consiguiente disminución de sus ingresos económicos.

Pero no todo era cuestión meramente pecuniaria. Había también un problema teológico de fondo; por lo menos, así le parecía a Guillermo de Saint-Amour, según el cual la mendicidad no es un camino que lleve a la perfección cristiana, siendo tan claras las exhortaciones de San Pablo, que exigía a los cristianos de Tesalónica que vivieran del trabajo de las propias manos. Es cierto que los Mendicantes, según se ha visto anteriormente, salieron victoriosos de esta contienda con los maestros seculares de la Universidad de París, pero no es menos cierto también que la pobreza voluntaria de los Mendicantes, que vivían a expensas de la cuestación de puerta en puerta, quedó muy desacreditada ante la sociedad, porque se consideraba que, de ese modo, los Mendicantes arrebataban a los pobres de verdad unas limosnas que necesitaban para vivir; tanto más, según decía Gerardo de Abbeville, que el ideal de la pobreza no es exclusivo de los Mendicantes,

sino algo que pertenece a todos los cristianos[1]. Estas críticas adquirieron caracteres preocupantes para los Mendicantes en el Concilio II de Lión (1274), el cual cedió a las presiones de los obispos que se lamentaban de la independencia pastoral de los frailes[2].

A pesar de la ardorosa defensa que de los Mendicantes hicieron los cardenales San Buenaventura, franciscano, y Pedro de Tarantasia, dominico, el Concilio decretó la supresión de todos los Mendicantes, a excepción precisamente de los Franciscanos y de los Dominicos. Ya se ha visto también anteriormente cómo los Carmelitas, Siervos de María y Agustinos, consiguieron después la definitiva aprobación pontificia, pero otras Ordenes no tuvieron la misma suerte y fueron suprimidas.

Las controversias ya descritas en torno a la pobreza de Cristo, que enfrentaron a los Franciscanos con el papa Juan XXII, contribuyeron, a lo largo de los siglos XIV y XV, a hacer más sospechosa aún la pobreza de las Ordenes Mendicantes, hasta el punto de que en la literatura se hizo corriente la sátira contra aquellos pobres voluntarios que se servían de la profesión de la pobreza para alcanzar más fácilmente las riquezas y el confort, y que predicaban la pobreza de Cristo, pero no la practicaban. Se consideraba como un verdadero robo a los pobres auténticos las limosnas recogidas por los frailes pedigüeños, especialmente a raíz de las hambres generalizadas en toda Europa, simultáneas a la Peste Negra del año 1348[3].

A mediados del siglo XV, a causa, en buena medida, de que muchos pobres son confundidos con vagabundos sembradores de falsas doctrinas, porque éstos se presentan con frecuencia bajo las apariencias de aquéllos, la mendicidad por parte de quienes gozan de buena salud, se considera contraria a la ley natural, de modo que solamente se tiene por pobre de verdad a aquel que, como tal, es conocido personalmente[4]. Esta actitud no sólo hace que se mire de reojo a aquellos frailes robustos que van pidiendo li-

---

[1] DUFEIL, M. M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, París, 1972.

[2] GLORIEUX, P., *Prélats français contre Religieux mendiants*, pp. 309-331.

[3] BERTHE, M., *Famines et épidémies...*, pp. 317-323; BIRABEN, J. N., *Les hommes et la peste...*, I, pp. 52-63.

[4] GEREMEK, B., *Truands et misérables...*, pp. 15-18.

mosna de puerta en puerta, sino que su misma predicación en favor de los pobres no siembre es bien aceptada por los fieles.

2. Causas de la decadencia de las Ordenes Mendicantes

Todas las causas señaladas para la decadencia de las Ordenes monásticas en el capítulo anterior, pueden aplicarse también, a excepción de la *encomienda,* a las Ordenes Mendicantes. Sin duda que los Frailes Mendicantes estaban afectados por aquella decadencia general de la Iglesia de los siglos XIV y XV. En los Mendicantes se manifiestaba en la pérdida del fervor tan característico de los orígenes de cada Orden y en la relajación de la disciplina regular. Lo mismo que en las Ordenes monásticas, las dispensas fácilmente concedidas unas veces por superiores complacientes y otras por la misma Santa Sede para ganarse, sobre todo, en la época del Cisma, partidarios para la propia causa, estaban acabando con la vida común, y especialmente con la pobreza.

Entre las causas generales de decadencia de la vida religiosa en general, es preciso señalar algunas que proceden de la peculiaridad misma de los Mendicantes. La más importantes era, sin duda, la dificultad de compaginar armónicamente el ideal de la disciplina regular que los asemejaba a los monjes, con la desbordante acción apostólica que emprendieron desde sus mismos orígenes. Fue preciso acudir con frecuencia a la dispensa de la observancia regular, cosa que estaba prevista, especialmente en la Orden Dominicana. Pero la dispensa dejaba siempre en la mente una idea contrastante entre lo que era el ideal y lo que era la realidad misma. Y esto no podía menos de provocar en las comunidades y en las Ordenes en general una viva rivalidad entre quienes auspiciaban un mayor retiro, y quienes, por el contrario, pretendían una actividad apostólica cada día más comprometida. Fue éste un fenómeno que restó muchas fuerzas al Franciscanismo, y, si bien no tan acentuadamente, también a las demás Ordenes mendicantes. Las disensiones entre rigoristas y moderados que fueron solucionadas, en general, por el pontificado en favor de los más moderados, trajeron como resultado una convivencia comunitaria difícil.

Las dispensas de la observancia regular concedidas inicialmente por razones plenamente justificadas, como podía ser la necesidad de ausentarse de la comunidad para realizar estudios en los centros universitarios o para desempeñar determinados ministerios apostólicos, con el correr de los años se concedían, sin justificación religiosa alguna, tanto por parte de los propios superiores como, incluso, de la misma Santa Sede, que con ello obtenía unos ingresos suplementarios nada despreciables. Estas dispensas y privilegios para las ausencias de la comunidad y especialmente en materia de pobreza, dieron lugar a una serie de abusos que la literatura satírica del tiempo no dejó de exagerar, aunque en buena medida responden a la realidad.

La mejor confirmación de este lamentable estado de las Ordenes Mendicantes está en los Capítulos Generales y Provinciales, en las visitas canónicas de los Superiores, en las pláticas y conferencias que se imparten a los religiosos; pero no hay que olvidar nunca que al lado de las cosas que se condenan, existen siempre muchas otras cosas buenas que no se mencionan, porque la regularidad en la observancia de la disciplina religiosa se considera lo habitual en cualquier comunidad. La mejor prueba de ello está en que, al lado de tantos frailes inobservantes, emerge la figura de innumerables santos y éstos son solamente la punta del iceberg de la santidad de cada Orden.

Las diferentes interpretaciones de un mismo ideal hacían prever, a medida que se radicalizaban, la aparición de dos ramas diferentes en cada Orden Mendicante, según se insistiera en el rigorismo o en la moderación. De hecho, no sólo surgieron ramas diferentes, sino que se radicalizaron de tal manera las posturas que no hubo más remedio que reconocer la plena independencia de cada rama, dando lugar a Ordenes distintas. Este fue el caso de los Franciscanos, de los Carmelitas, de los Mercedarios y de los Agustinos, aunque no todas las divisiones se produjeron al mismo tiempo ni en las mismas circunstancias[5].

Las dos tendencias observadas, rigoristas y moderados, reciben, de un modo generalizado, en todas las Ordenes Mendicantes los apelativos de *Observantes* y *Claustrales* o *Conventuales*, respectivamente. Ya se ha visto en el capítulo anterior cómo la pala-

---

[5] ALVAREZ, L., *La crisis de la vida religiosa a finales de la Edad Media*, pp. 37-82.

bra *Claustra* designaba «la vida monástica y conventural tradicional en contraposición a las modalidades nuevas surgidas del proceso de reforma» [6]. Los *Observantes*, por su reiterada afirmación de retorno a los ideales primitivos de la Orden, tienen ganada de antemano la simpatía de los fieles y de la Jerarquía eclesiástica; en cambio, los *Claustrales* o *Conventuales* suelen recibir una consideración despectiva o peyorativa, porque se supone que han decaído del fervor primitivo. Otros términos equivalentes, positivos y negativos, son para los *Observantes* el de *Familia*, y para los *Claustrales* el de *Comunidad*, durante un tiempo que va desde principios del siglo XIV hasta la segunda mitad del siglo XVI, es decir, hasta que se implanta definitivamente la reforma de los Regulares decretada por el Concilio de Trento.

3. Los Hermanos Menores «simpliciter dicti»

Los fanáticos espirituales y las controversias en torno a la pobreza de Cristo que, como se ha visto, concluyeron con la rebelión y consiguiente excomunión de fray Miguel de Cesena, ministro general de la Orden, llevaron a los franciscanos a una lamentable situación de decadencia y de indisciplina religiosa. El nuevo ministro general, el francés fray Gerardo Odón (Guiral Ot), que gobernó la Orden desde 1329 hasta 1342, consiguió unificar las diversas tendencias, siguiendo las directrices provenientes de Juan XXII y de Benedicto XII, aunque algunas de sus disposiciones contradecían, en cierta manera, el espíritu originario respecto a la pobreza comunitaria radical.

Aunque a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV y a lo largo de todo el siglo XV, los Franciscanos mantuvieron una gran actividad apostólica, como predicadores de grandes masas populares y con servicios especializados en favor de la Santa Sede, sin embargo, no pudieron menos de verse envueltos en las tinieblas generalizadas que oscurecían a las Ordenes religiosas y a la misma Iglesia en general.

Algunos ministros generales como fray Marcos de Viterbo (1359-1366), fray Enrique Alfieri (1387-1405) o fray Antonio Vinitti (1405-1420), se empeñaron en la restauración de la disci-

---

[6] GARCÍA ORO, *Reformas y Observancias...*, p. 197.

plina interna de la Orden; pero en una situación así, no bastaba con los cauces que las leyes vigentes en la Iglesia y en la Orden proporcionaban a los ministros generales. Eran necesarios unos cauces no transitados hasta entonces por los Franciscanos ni por los demás Mendicantes, ni tampoco por los monjes: las *Congregaciones de Observancia.* Este movimiento proliferó por todas partes entre los Franciscanos, pero especialmente en Italia, Francia y España.

3.1. *Observancia franciscana en Italia*

Fue su iniciador, después de algunos intentos fallidos por parte de otros frailes, el hermano Paulo de Trinci, el cual, con permiso del ministro general, fray Tomás de Frignano, se instaló (1368) en el eremitorio de Brogliano, cerca de Foligno, con la finalidad de observar en todas sus exigencias la Regla de San Francisco[7]. Pronto se le juntaron otros frailes, entre los cuales sobresalieron dos famosos predicadores, fray Angel de Monteleone y fray Juan de Stroncone, los cuales, en expresión de Wadding, fueron «nuevos conductores de futura gran gente» [8]. A medida que esta reforma se afianzaba, encontraba más apoyo por parte de los ministros generales, hasta el punto de serles concedido nada menos que el convento de la Porciúncula, cuna de la propia Orden. Fray Paulo de Trinci fue elevado a la categoría de comisario general para los 35 conventos y eremitorios reformados de Umbría y de las Marcas[9].

Esta observancia se extendió ampliamente por Italia, por el gran ascendiente que tuvieron algunos de sus componentes, especialmente aquellos que fueron llamados «las cuatro columnas de la Observancia»: San Bernardino de Siena (muerto en 1444), el predicador de palabra arrebatadora que recorría las ciudades y pueblos de Italia inflamando a las gentes con la nueva devoción del nombre de Jesús; San Juan de Capistrano (muerto en 1456), el predicador de la cruzada promulgada por Calixto III contra los

---

[7] WADDING, *AnnMin*, 368, nn. 10 y 12.

[8] *Ib.*, n. 20.

[9] FALOCI, M., *Il beato Paoluccio Trinci da Foligno e i Minori Osservanti*, Foligno, 1926.

turcos que dio la victoria a los ejércitos cristianos en Belgrado (1456); San Jacobo de la Marca (muerto 1476) y fray Alberto de Sarteano (muerto en 1450), ambos eminentes predicadores[10].

En Italia existían otros grupos más reducidos de Observantes como los *Clarenos*, que eran los seguidores del antiguo jefe de los Espirituales, Angel Clareno, que, entre 1437 y 1439 habían entrado en la legalidad eclesial bajo la protección de algunos obispos, y se incorporaron, finalmente, a la Orden en 1473 por concesión del papa franciscano Sixto IV; los *Capreolantes*, discípulos de Pedro Capreolo, aprobados por Paulo II en 1467; y los *Amadeístas*, seguidores del beato Amadeo Méndez de Sylva, aprobados por Paulo II (1469).

3.2. *Observancia franciscana en Francia*

Tiene su origen en la Reforma de las Clarisas llevada a cabo por Santa Nicoleta (familiarmente *Coleta)* Boylet de Corbie (1381-1447). Santa Coleta había realizado un largo camino espiritual, primero entre las beguinas de Corbie, después entre las benedictinas de la misma ciudad; después entre las Clarisas Urbanistas de Moncel; después entre las Terciarias Franciscanas de Hesdin, y, finalmente, llevó vida de reclusa junto a la iglesia parroquial de su propia ciudad natal durante algunos años.

Después de haber experimentado algunas apariciones de San Francisco, salió de la reclusión para iniciar la Reforma de las Clarisas bajo la dirección del franciscano Enrique de Baume. El papa aviñonés Benedictino XIII aprobó su iniciativa, recibiendo él mismo la profesión religiosa de la Santa en Niza; la nombró abadesa general de los monasterios reformados y le concedió facultad para recibir en sus monasterios a Clarisas provenientes de otras comunidades. La Reforma de Santa Coleta se regía por la Regla estricta de Santa Clara con unas Constituciones propias muy rígidas, especialmente respecto a la pobreza y a la clausura, aprobadas por Pío II en 1458[11].

---

[10] Brengio, L., *L'Osservanza francescana in Italia nel sec. XIV*, Roma, 1963; Pacetti, D., *San Bernardino da Siena vicario generale dell'Osservanza (1438-1442)*, StudFranc, 17 (1945), 7-69.

[11] Yver, C., *Sainte Colette de Corbie*, París, 1911.

La Congregación de Observancia de los Franciscanos Coletinos se remonta a la misma fecha de la Reforma de las Clarisas Coletinas, porque la bula *Quanto personas* (1406), de Benedicto XIIII que aprobaba a éstas, permitía también que cuatro «Franciscanos prudentes y sabios» residieran en los conventos de las Coletinas para su asistencia espiritual. Se dejaba en manos de la abadesa la designación y destitución de los frailes.

Según parece, esta estrecha dependencia de Santa Coleta dio origen a que entre los Franciscanos se llamase, despectivamente, *Coletinos* a los miembros de esta nueva Congregación de Observancia, que tiene como iniciador al ya mencionado fray Enrique de Baume, director espiritual de la santa. Ambas Reformas, femenina y masculina, crecían, lógicamente, a la par, porque cada nueva fundación de Coletinas llevaba consigo la fundación de una nueva comunidad de frailes reformados.

Fray Enrique de Baume fue nombrado vicario general de la nueva Congregación de Observancia por el ministro general, Antonio de Massa, en 1427, pudiendo recibir nuevos candidatos al noviciado y a la profesión, e incluso la facultad para designar a su sucesor en el cargo de vicario general. Todos estos privilegios le fueron confirmados por el nuevo ministro general, Guillermo de Casale, en 1434.

Los Coletinos alcanzaron una gran difusión en Francia y en los Países Bajos. En el momento de la agrupación de todos los Franciscanos Observantes en una sola Orden (1517), la Observancia francesa constaba de 50 conventos[12].

En el contexto de la Observancia franciscana francesa, hay que colocar la Orden de la Anunciación de María, fundada por Santa Juana de Valois (1465-1510), esposa de Luis XII de Francia, de quien tuvo que separarse en 1498. Cofundador de la Orden fue el franciscano observante fray Gilberto Nicolás, más conocido como Gabriel-María. La Orden se había proyectado inicialmente como mixta al estilo de los monasterios dúplices de la Edad Media, pero no se pudo llevar a cabo nada más que en la rama femenina. Fue aprobada por Alejandro VI en 1501[13].

---

[12] LIPPENS, H., *Henry de Baume,* «Erudiri», 1 (1948), 231-261; ODOARDI, G., *Colettani,* DIP, 2, 211-217.

[13] SALMÓN, J., *Les Dames de Bourmont ou l'Histoire du couvent de la Annonciade,* 3 (1963), 369-374, 421-423, 437-443.

3.3. *Observancia franciscana en España*

a) *Varios grupos de Observancia.*—El iniciador de la Reforma franciscana en España fue fray Pedro de Villacreces, el cual, en 1395, consiguió del papa aviñonés Benedicto XIII el permiso para retirarse a la vida eremítica en una cueva de Arlanza (Burgos); después trasladó su residencia a La Salceda (Guadalajara) y, poco después, en 1403, a La Aguilera (Burgos), donde fundó el primer convento.

La idea de Pedro de Villacreces era «reformar sin dividir», por lo cual, al principio, sus conventos estaban sujetos, no sólo al ministro general de la Orden, sino también a los Superiores provinciales. Pero en 1418 el papa Martín V le concedió el privilegio de elegir un vicario que gobernase sus conventos. Fue elegido como primer vicario el futuro San Pedro Regalado que, siendo todavía un niño de trece años, había ingresado en la Aguilera en 1403 como novicio. La Observancia villacreciana se caracterizaba por un retorno al espíritu primitivo de la Orden, pero con un notable incremento de las austeridades.

La Observancia española conoció una amplia expansión, merced sobre todo, a la acción del primer compañero de fray Pedro de Villacreces, fray Pedro Santoyo, el cual llegó, incluso, a constituir una provincia independiente de la Observancia villacreciana, y aunque conservará hasta su muerte (1431) una gran simpatía por ésta, sin embargo, agregó sus conventos a la disciplina de la Observancia italiana.

El gran propagandista de la Observancia villacreciana fue fray Lope de Salazar y Salinas, recibido por fray Pedro Villacreces en el convento de La Aguilera cuando contaba apenas diez años. Tuvo algunos roces con los conventos de fray Pedro Santoyo, que estuvieron a punto de costarle la fusión de sus propios conventos con los de aquél, aunque al final todo acabó en una buena armonía entre ambos grupos.

Al fallecer en 1422 fray Pedro de Villacreces, quedó como promotor de la Observancia, San Pedro Regalado.

Casi al final de la época de las Observancias, concretamente en 1487, surgieron otros núcleos franciscanos observantes, como el de fray Juan de Guadalupe, denominado Frailes Guadalupenses y también Frailes del Santo Evangelio, en Extremadura; y el de fray Juan de la Puebla, el cual había sido anteriormente monje

jerónimo, pero con aprobación de Sixto IV se pasó a la Orden franciscana, y fundó los conventos de Santa María de los Angeles (Sierra Morena) y de Belalcázar, dando lugar a una Observancia que fue aprobada por Alejandro VI en 1496.

b) *Reforma del cardenal fray Francisco Jiménez de Cisneros.*—Francisco Jiménez de Cisneros fue el hombre providencial que implantó la Reforma de la vida religiosa en España de un modo definitivo antes de que en Europa estallase la Reforma protestante. Había nacido en Torrelaguna (Madrid) en 1436. Después de realizar brillantemente los estudios de derecho civil y canónico, y de teología en la Universidad de Salamanca, con miras a prosperar en la carrera eclesiástica, en la que logró introducirse en la Archidiócesis de Toledo, ingresó en 1484 en el convento franciscano observante de San Juan de los Reyes de Toledo. Isabel la Católica lo nombró su confesor en 1492; y en 1495 lo elevó a la dignidad de arzobispo de la sede primada de Toledo.

Cisneros fue el instrumento de la Reforma de los Regulares que los Reyes Católicos hacía tiempo que tenían planeada, y para la que habían conseguido bulas y privilegios de la Santa Sede. La acción reformadora de Cisneros tuvo efectos más sólidos y duraderos en los conventos tanto masculinos como femeninos de la familia franciscana, aunque alcanzó también a todas las demás Ordenes religiosas, tal como se disponía en el breve pontificio de 27 de mayo de 1493, que autorizaba a los Reyes Católicos para designar un comisario que visitase y reformase todos los conventos y monasterios de cualquier Orden religiosa existente en sus dominios. La Reforma monástica y la mendicante estaba ya en marcha desde mucho tiempo antes en España. Pero, sin duda, Cisneros le dio un fuerte impulso, aunque con mucha discreción para que, como fraile ajeno, no apareciese como un intruso en los asuntos de otras Ordenes[14].

Cisneros orientó su acción reformadora de un modo especial hacia la familia franciscana. Sus intenciones eran acabar con el conventualismo, a fin de que todos los franciscanos españoles aceptasen la Observancia. La provincia de Castilla ya aceptó, en principio, esta iniciativa cisneriana en 1493. De hecho, por el

[14] García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos,* Valladolid, 1969; Id., *Conventualismo y Observancia,* pp. 211-349.

Breve *Dudum certis iudicibus* (18-6-1496), se conceden a los Observantes los conventos de la Comunidad que voluntariamente quisieran abrazar la Observancia en contra de disposiciones anteriores que lo prohibían.

Paulatinamente, fueron acpetando la Reforma todas las provincias, de modo que «en el decenio final del reinado (1506-1516) se asiste a la agonía del conventualismo castellano y a una profunda agitación del aragonés...; y el proyecto de Reforma asumido con tanto vigor por Cisneros y por los Reyes Católicos, cristalizaba en el Capítulo generalísimo de 1517» [15].

La Reforma de los conventos de Clarisas, que ya tenía un fuerte arraigo en varios monasterios reformados en torno al de Tordesillas, que desde 1380 había dado lugar a la «Familia de Tordesillas», fue bastante más fácil. Jurídicamente, fue suficiente con sacarlas de la dirección de los Observantes. Pero para tranquilizar los ánimos e impulsar los espíritus hacia una aceptación gozosa de la Reforma, fue valiosísima la ayuda prestada por la propia reina Isabel la Católica, la cual visitaba personalmente muchos conventos, y conversando, y rezando con las mismas monjas, las exhortaba a observar la disciplina regular, convirtiéndose así en la mejor colaboradora de Cisneros.

Cisneros favoreció también la nueva Orden de la Purísima Concepción o *Concepcionistas,* fundada en Toledo en 1489 por la dama de compañía de Isabel la Católica, Santa Beatriz de Silva (1426-1491), nacida en Ceuta, de padres portugueses. La nueva Orden de las Concepcionistas no es propiamente una rama de las Clarisas, a pesar de que la Regla aprobada por Julio II (1511) haga mención expresa de San Francisco[16]; del cordón, «al modo de los Frailes Menores»[17]; y de la sumisión al cardenal protector de los Frailes Menores de la Observancia[18], porque la aprobación de Inocencio VIII, en la bula *Inter universa* (30-4-1489), habla de una casa y de la Regla de la Orden del Císter, y la Regla aprobada para ellas por Julio II no es ni la Regla de Santa Clara ni tampoco una acomodación de la misma. Por estar bajo la dirección

---

[15] García Oro, *Conventualismo y Observancia,* p. 288; Messeguer, J., *La bula «Ite vos» y la reforma cisneriana,* ArchIbAmer, 18 (1958), 257-361.

[16] *Regla de la Orden de Nuestra Señora,* c. II, n. 4, Zamora, 1984, p. 19.

[17] *Ib.,* c. III, n. 7, p. 25.

[18] *Ib.,* c. IV, n. 9, p. 33.

espiritual de los franciscanos observantes, hubo algunos intentos para unirlas con la Congregación de las Anunciadas francesas de Santa Juana de Valois, pero las Concepcionistas se opusieron tenazmente[19]. Desde 1511, se consolidó como una Orden autónoma.

3.4. *La bula «Ite vos» (1517): División de la Orden de los Hermanos Menores*

Una vez concluido el Cisma de Occidente, los ministros generales se preocuparon por la unión y pacífica convivencia de las distintas familias franciscanas reformadas. En este sentido trabajaron los ministros generales, fray Angel Vinitti (1415-1418), y especialmente fray Guillermo de Casal Monferrato (1430-1442). San Juan de Capistrano redactó unas Constituciones con esta finalidad, que fueron aprobadas por el papa Martín V, llamadas por eso *Martinianas,* pero no se consiguió el efecto deseado de la reunificación. Por todo ello, Eugenio IV, después del nuevo intento fallido del Capítulo General celebrado en Padua (1443) en el que tomaron parte más de dos mil franciscanos conventuales y algunos observantes como San Bernardino y San Alberto de Sarteano, concedía tanto a la Observancia francesa como a la italiana, por la bula *Ut sacra* (11-1-1446), una autonomía propia que equivalía en la práctica a la independencia total respecto de los Superiores Conventuales.

En la segunda mitad del siglo XV y en los primeros años del siglo XVI no faltaron nuevos intentos de salvaguardar la unidad de la Orden franciscana; pero se habían creado ya demasiados intereses, personales unas veces y comunitarios otras, y también demasiadas tradiciones diferentes que fueron favorecidas por obispos, por príncipes y reyes, de modo que la división se hacía ya inevitable. Ni siquiera la ascensión al solio de San Pedro, del antiguo ministro general (1464-1467), Francisco della Rovere, con el nombre de Sixto IV (1471-1484), fue capaz de conseguir la unión.

La división se agravó aún más durante el mandato del minis-

---

[19] GUTIÉRREZ, E., *Beatriz de Silva y el origen de la Orden de la Purísima Concepción,* Valladolid, 1947.

tro general fray Gil Delphin (1500-1506), hombre de grandes conocimientos jurídicos y teológicos, pero de escasa prudencia. Su acción en favor de la unión, llevada a cabo desde una visión enteramente personalista, no consiguió nada más que muchos conventos y frailes de la Conventualidad se pasaran a la Observancia, entre otros el Estudio General de París.

Ante el panorama de disensiones que se habían acrecentado en el primer decenio del siglo XVI, el papa León X ordenó la celebración de un Capítulo «generalísimo», en el que tomarían parte los Conventuales y los Observantes. Se celebró en Roma durante los meses de mayo y junio de 1517, reuniéndose los Conventuales en el convento-basílica de los Doce Apóstoles, y los Observantes en el convento de Santa María de Aracoeli. La doble sede capitular evidenciaba la realidad de dos Ordenes diferentes. Por más que jurídicamente ambas dependieran aún de un mismo ministro general, la función de los vicarios generales de los Observantes equivalía, en la práctica, a la de un ministro general.

Por consiguiente, el día 1 de junio ambos grupos se reunieron en sus respectivas sedes capitulares para proceder a la elección de los respectivos ministros generales, con la aprobación del papa. Fueron elegidos, para los Observantes, fray Cristóbal Numai de Forlí, a quien el papa, apenas un mes después, creó cardenal, y para los Conventuales, fray Antonio Marcelo de Cherso, elevado dos años más tarde a la dignidad arzobispal. León X promulgó el 12 de junio la bula *Omnipotens Deus* para limar asperezas entre las dos familias franciscanas, confirmando al mismo tiempo ambas elecciones.

Esta doble elección sancionaba definitivamente la división del franciscanismo. León X, que no ocultaba sus simpatías por los Observantes, sacrificó la unidad jurídica en bien de la paz; aunque la decisión que tomó unos días después no contribuyó precisamente a fomentar esta paz. Con la bula *Ite vos* (29-6-1517), establecía la unificación de las diferentes ramas observantes existentes en la Iglesia en una sola Orden, denominada *Hermanos Menores de San Francisco de la Regular Observancia,* que, con el tiempo, se quedará en *Orden de los Hermanos Menores,* sin más aditamentos; en cambio, a la otra rama le quedará para siempre el apelativo de *Hermanos Menores Conventuales,* casi como un sambenito, al que sólo la reforma tridentina y el tiempo curarán de su aspecto negativo.

A la Orden de los Hermanos Menores y a su ministro general, como legítimo representante oficial del franciscanismo, se le concedía la primacía jurídica sobre la Orden de los Hermanos Menores Conventuales y sobre su ministro general, al que, incluso, se le quitaba el nombre tradicional de *ministro* para llamarle *maestro general* de los Coventurales.

En el momento de la división, los Hermanos Menores contaban con unos 1.500 conventos y 30.000 frailes; y los Conventuales con 1.200 conventos y 30.000 frailes[20].

4. Observancia dominicana

La Orden de Predicadores que no había conocido disensiones internas por diferentes interpretaciones del espíritu originario, como había acaecido en el franciscanismo, experimentó de un modo grave la división interna a causa del Cisma de Occidente. La Orden se dividió en dos ramás, según la obediencia a la lista de los papas romanos o aviñoneses. Cada sector tenía su propio maestro general. No se agotaban aquí los males de la Orden, sino que, como los demás mendicantes y monjes, los Dominicos atravesaban en este tiempo una grave crisis de observancia regular.

La Reforma fue iniciada por el beato Raimundo de Capua, confesor de Santa Catalina de Siena y maestro general de la Obediencia romana (1380-1399). Empezó por instituir en cada provincia un convento de Observancia, en el que podían integrarse cuantos frailes quisieran retornar al espíritu primitivo de la Orden.

En Italia se constituyó en fervoroso impulsor de esta Reforma el beato Juan Dominici (1347-1419), el cual, desde el convento de Santo Domingo de Venecia, expandió la Reforma por todo el norte de la península, hasta formar la Congregación de la Observancia de Lombardía, de la que fue nombrado vicario general en 1393.

Antes incluso que en Italia, la Observancia dominicana se implantó en Alemania por medio de fray Conrado de Prusia, el cual, desde el convento de Colmar, la expandió por todo el país, inclu-

[20] FONZO, L. di, *I Francescani*, Escobar, I, p. 187; ID., *La famosa bolla «Ite vos», non «Ite et vos»*, «Miscelanea Franciscana», 45 1945, 164-171.

so la llevó a los conventos de Suiza, y, por medio de fray Francisco de Retz y fray Juan Níder, también a Austria[21].

La Congregación de Observancia de Holanda, iniciada por fray Juan van Uytenhove en 1464, agregó conventos del Báltico oriental, de Irlanda y de Escocia, e incluso alguno de Francia[22].

En España, la observancia empezó (1423) en el convento de Escalaceli, de Córdoba, por obra del beato Alvaro de Córdoba, a quien el papa Martín V (1527) nombró vicario general para todos los conventos que se adhiriesen a la Observancia; pero no consiguió un gran arraigo[23]. Por eso, la Observancia española de los Predicadores va a girar en torno al convento de San Pablo de Valladolid por iniciativa de uno de sus frailes residente en Roma, el cardenal Juan de Torquemada. La Congregación de Observancia de San Pablo de Valladolid o de Castilla fue oficialmente instituida en 1474, al ser designado su primer vicario general, fray Juan de San Martín. Fue tan eficaz su labor reformadora, que en 1505 todos los conventos castellanos estaban plenamente reformados, de modo que se prescindió incluso del apelativo de Congregación de Observancia[24]. En cambio, en los conventos aragoneses, a pesar de los esfuerzos de San Vicente Ferrer, no arraigó la Reforma hasta bien entrado el siglo XVI por obra de fray Domingo de Montemayor.

La Reforma de las Monjas Dominicas fue a la par de la Reforma de la primera Orden.

5. Las Observancias Carmelitana, Agustianiana y Servita

5.1. *Carmelitas*

La Observancia carmelitana tuvo su punto de partida en Suiza, en el convento de Girone por obra de fray Tomás Connecte

---

[21] BARTHELEME, A., *La réforme dominacaine au XV^e siècle en Alsace,* Estrasburgo, 1931.

[22] MEYER, A. de, *La Congrégation d'Hollande,* Lieja, 1946.

[23] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *El comienzo de la reforma dominicana de Castilla,* pp. 221-262.

[24] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550),* Roma, 1939.

(1425). De Suiza pasó a Italia, empezando por el convento florentino de las Selvas; pero el centro de la Observancia italiana pasará muy pronto al convento de Mantua (1430), que acabó dando nombre a la Congregación Mantuana de Observancia, la cual tuvo vicario general propio desde 1442, siendo su gran promotor el beato Bautista Spagnoli, que llegará a ser Superior general de toda la Orden (1513-1516). Junto a la Congregación de Mantua, gozó de mucha relevancia en la Orden carmelitana la Congregación de Albi, iniciada en 1499, y difundida fundamentalmente por el mediodía francés. Menos importancia tuvo la Congregación del Monte Olivete (Génova).

Las Congregaciones de Observancia de la Orden carmelitana no alcanzaron el radicalismo experimentado por otras Ordenes Mendicantes, porque los propios Superiores generales, entre los que sobresalió el beato Juan Soreth (1394-1471), se esforzaron por promover la Reforma de todos sus conventos, insistiendo en la pobreza, en el espíritu contemplativo a imitación del profeta Elías, y en la devoción mariana[25].

5.2. *Siervos de María*

La Congregación de Observancia entre los Servitas partió del convento de Monte Senario. Destruido materialmente por varios terremotos, y también espiritualmente por las múltiples causas que llevaron a toda la vida religiosa a la decadencia en el siglo XIV, Monte Senario fue restaurado material y espiritualmente en 1405, convirtiéndose en el primer núcleo observante de los Servitas. El papa Eugenio IV sustrajo en 1439 la Observancia a la obediencia de los provinciales y la hizo depender directamente del prior general, a través de un vicario general. Esta Observancia se difundió con rapidez y prestó muy buenos servicios a la Iglesia. En 1570, después de la Reforma tridentina, Pío V la suprimió a petición del prior general, fray Azorelli, e incorporó sus 70 conventos a la jurisdicción ordinaria de la Orden, acabando así con las denominaciones de Observantes y Conventuales entre los Servitas.

---

[25] ZIMMERMAN, B. M., *Les réformes dans l'Ordre du Carmel*, pp. 155.195.

El convento de Monte Senario se convirtió de nuevo, poco después, en germen de un movimiento reformista de tipo eremítico, suscitado por fray Bernardo Ricciolini y alentado por los priores generales, con la aprobación de Clemente VIII (1593). De esta nueva Observancia brotará la Observvancia alemana que se difundió ampliamente por el Tirol y por Bohemia, hasta que en 1778 el gran duque de Toscana, Pedro Leopoldo, suprimió la vida eremítica de la Congregación de Monte Senario, haciendo que los frailes retornaran a la vida comunitaria estricta[26].

5.3. *Agustinos*

La Orden agustiniana no había quedado tampoco indemne frente a la decadencia generalizada de las Ordenes Mendicantes. Entre los agustinos tenían «decisiva influencia, entre otras facetas de la vida regular, los criterios imperantes en la interpretación y práctica de la pobreza, tanto colectiva como individual» [27]. No faltaron disposiciones de los priores generales tendentes a corregir estos abusos. Se esforzó, en este sentido, a principios del siglo XIV, el prior general, fray Alejandro de San Elpidio (1312-1326), pero sin resultados positivos, de modo que el peculio, las asignaciones y los estipendios fijos concedidos a los frailes por las funciones que desempeñaban en el convento se hicieron práctica general en toda la Orden[28]. No era éste el único síntoma de la decadencia de la Orden, pero entre todos los demás que afectaban a todas las Ordenes, era, sin duda, el más importante, por lo que significaba de discriminación entre los frailes, y de quiebra de la vida comunitaria.

Ante una situación así, era lógico que se iniciase una reacción en busca de la Reforma. Y es, sin duda, la Orden Mendicante en la que más proliferaron las Congregaciones de Observancia: Congregación de Lecceto (Siena) (1387), San Juan de la Carbonaria (Nápoles) (1389), Santa María del Popolo, llamada también de Perusa (1430); Monte Ortone (1436), Lombardía (1439), Alemania o Sajonia (1422)[29].

---

26 FAUSTINI, F. M., *I Servi di Maria. Breve Storia dell'Ordine*, Roma, 1984.

27 ALVAREZ, L., *Crisis en la vida religiosa a finales de la Edad Media*, p. 66.

28 *Ib.*, pp. 67, 68.

29 A esta Congregación Observante de Sajonia perteneció Martín Lutero, siendo Vicario General de la misma Juan Staupitz.

La Observancia agustiniana de España fue iniciada por el venerable Juan de Alarcón hacia 1438, y se extendió muy pronto por todos los conventos españoles, de modo que ya en 1505 se pudo prescindir de la denominación de Congregación de Observancia. Uno de los impulsores más activos de la Reforma agustiniana española fue San Juan de Sahagún (1419-1479), desde su convento de Salamanca[30].

---

30 ESTRADA ROBLES, B., *Los Agustinos Ermitaños en España hasta el siglo XIX*, pp. 56-63.

Indice de temas, personas y lugares

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Indice del volumen I

Obras del mismo autor

- **Juan Pablo Forner (1756-1797), Preceptista y Filósofo de la Historia,** Editora Nacional, Madrid, 1971 (agotada).
- **Manual de Historia de la Iglesia,** Unión Editorial, Madrid, 1971; segunda y tercera edición en Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1979 y 1982 (agotada).
- **Espiritualidad de las Misioneras Claretianas,** Barcelona, 1971.
- **Diversas formas de pobreza religiosa,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1975 (agotada).
- **La virginidad consagrada, ¿realidad evangélica o mito sociocultural?,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1977 (agotada).
- **Por qué y para qué la Vida Religiosa en la Iglesia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1979.
- **La Vida Religiosa ante los retos de la Historia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1979.
- **Historia de las Misiones Claretianas,** Roma, 1980.
- **Autoridad y Obediencia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1984.
- **Las Constituciones, libro de vida,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1986 (2.ª edición).
- **Historia de la Vida Religiosa,** vol. I, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1987.

Este libro, editado por Publicaciones Claretianas de Madrid, se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Anzos, S. A., Fuenlabrada (Madrid), el día 3 de julio de 1989.